عَبْدُ اللهِ بْنُ الْمُبَارَك يَقُولُ: الْإِسْنَادُ مِنَ الدِّينِ، وَلَوْ لَا الْإِسْنَادُ لَقَالَ مَنْ شَاءَ مَا شَاءَ. (مقدمة صحيح مسلم)

فقہاء احناف اور محدثین کے قواعد و مصطلحات حدیث

شرح

قفو الاثر في صفو علوم الاثر



للامام العلامة رضي الدين محمد بن ابراهيم الحلبي الحنفي
الشهير بابن الحنبلي رحمه الله تعالى (٩٠٨-٩٧١)



ترجمہ وتشریح

مولانا عاطف بن مولانا ادریس بھروچی (خانپوری)

(خادم علوم الحدیث دار العلوم ماٹلی والا بھروچ، گجرات)

حسب ایماء

حضرت مولانا مفتی اقبال بن محمد صاحب ٹنکاروی دامت برکاتہم

مہتمم وشیخ الحدیث دار العلوم اسلامیہ عربیہ ماٹلی والا، بھروچ، گجرات، الہند

تفصیلات

نام کتاب : فقہاء احناف اور محدثین کے قواعد و مصطلحات حدیث
شرح
قفو الأثر في صفو علوم الأثر

ترجمہ وتشریح : مولانا عاطف بن مولانا ادریس خانپوری
(خادم علوم الحدیث دار العلوم ماٹلی والا بھروچ، گجرات)

حسب ایماء : حضرت مولانا مفتی اقبال بن محمد ٹنکاروی (دامت برکاتہم)
(شیخ الحدیث ومہتمم دار العلوم اسلامیہ عربیہ ماٹلی والا)

صفحات : ۳٦۸

سن طباعت : ۱۴۴٦ھ مطابق ۲۰۲۴ء

قیمت : ۲۰۰

ملنے کا پتہ
مکتبہ: ابوبکر ربیع بن صبیح بصری
دار العلوم اسلامیہ عربیہ ماٹلی والا
عیدگاہ روڈ، بھروچ، گجرات، انڈیا۔ ۳۹۲۰۰۱

فہرست



بسم اللہ الرحمن الرحیم

مقدمہ

استاذ العلماء حضرت مولانا مفتی اقبال صاحب ٹنکاروی دامت برکاتہم
(شیخ الحدیث و مہتمم دار العلوم ماٹلی والا بھروچ گجرات)

الحمدلله رب العالمين، حمدا يوافي نعمه، ويكافئ مزيده، والصلاة والسلام على رسول الله، سيدنا محمد بن عبد الله، وعلى آله وأصحابه الطيبين الطاهرين، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

امام ابوحنیفہؒ اور فقہ حنفی کے بارے میں آج کل سے نہیں، بلکہ ایک طویل عرصہ سے یہ خیال کیا جاتا ہے کہ اس کا قرآن وسنت کے ساتھ کچھ زیادہ ربط وارتباط نہیں ہے، دیگر فقہی مذاہب کی بنسبت اس مذہب میں نصوص کے ساتھ اعتناء کم پایا جاتا ہے اور اسی بنیاد پر تمام مذاہب میں سے یہی وہ مذہب ہے جو کتاب وحدیث کی تعلیمات سے بے بہرہ اور بہت دور ہے۔

لیکن یہ بات بالکل غلط ہے کہ حنفیہ کا قرآن وحدیث سے بالکل ربط نہیں ہے، بلکہ یہ حاسدین کی طرف سے بے جا الزام ہے، اگر دیکھا جائے تو احناف قرآن وحدیث سے سب سے زیادہ مربوط ہے، چنانچہ علامہ سرخسی کیا خوب فرماتے ہیں:

وأصحابنا هم المتمسكون بالسنة والرأي فِي الْحَقِيقَة فقد ظهر مِنْهُم من تَعْظِيم السّنة ما لم يظهر من غيرهم مِمَّن يَدعِي أَنه صاحبُ الحَدِيث لأَنهم جوزوا نسخ الْكتاب بِالسنةِ لقُوَّة درجتها، وجوزوا الْعَمَل بالمراسيل، وَقدمُوا خبر المجهولِ على الْقيَاس، وَقدمُوا قَول الصَّحَابِيّ على الْقيَاس لِأَن فِيهِ شُبْهَة السماع من الْوَجْه الَّذِي قَررنَا، ثمَّ بعد ذَلِك كُله عمِلُوا بِالْقِيَاسِ الصَّحِيح وَهُوَ الْمَعْنى الَّذِي ظهر قوته بأثره. فَأَما

الشَّافِعِي حِين لم يجوز الْعَمَل بالمراسيل فقد ترك كثيرا من السّنَن، وَحين لم يقبل رِوَايَة الْمَجْهُول، فقد أبطل بعض السّنة أَيْضا، وَحين لم ير تَقْلِيد الْوَاحِد من الصَّحَابَة فقد جوز الْإِعْرَاض عَمَّا فِيهِ شُبْهَة السماع، ثمَّ جوز الْعَمَل بِقِيَاس الشّبَه وَهُوَ مِمَّا لَا يجوز أَن يُضَاف إِلَيْهِ الْوُجُوب بِحَال فَمَا حَاله إِلَّا كَحال من لم يجوز الْعَمَل بِالْقِيَاسِ أصلا، ثمَّ يعْمل باستصحاب الْحَال فَحَمله مَا صَار إِلَيْهِ من الِاحْتِيَاط على الْعَمَل بِلَا دَلِيل، وَترك الْعَمَل بِالدَّلِيلِ وَتبين أَن أَصْحَابنَا هم الْقدْوَة فِي أَحْكَام الشَّرْع أُصُولهَا وفروعها، وَأَن بفتواهم اتَّضَح الطَّرِيق للنَّاس إِلَّا أَنه بَحر عميق لَا يسلكه كل سابح، وَلَا يستجمع شَرَائِطه كل طَالب وَالله الْمُوفق.

”ہمارے ائمہ حنفیہ ہی سنت اور قیاس پر عمل کرنے والے ہیں، کیونکہ جو لوگ احادیث پر عمل کا دعویٰ کرتے ہیں، ان سے زیادہ ہمارے ائمہ حضرات سنت اور احادیث کی قدر کرتے ہیں، کیونکہ ہم ہی بعض آیاتِ قرآن کو حدیث کے ذریعے (قوۃ درجہ کے اعتبار سے) منسوخ ہونے کے قائل ہیں، مرسل روایات کو قابلِ احتجاج سمجھتے ہیں، مجہول راوی کی روایت کو قیاس پر ترجیح دیتے ہیں، صحابیؓ کے قول کو قیاس پر مقدم جانتے ہیں، کیونکہ اس میں سماع کا شبہ ہوتا ہے، اس کے ساتھ ساتھ ہم قیاس صحیح کو بھی قابلِ عمل سمجھتے ہیں، جب کہ امام شافعیؒ کے نزدیک ”مرسل“ قابلِ احتجاج نہیں، اس قاعدہ کی بنیاد پر بہت سی روایات متروک سمجھی، نیز مجہول راوی کی روایت معتبر نہ سمجھنے کی وجہ سے بھی بہت سی روایات نا قابلِ عمل سمجھی، نیز جب وہ اکیلے صحابیؓ کے قول کو قابلِ تقلید اور حجت نہیں سمجھتے تو ان کے نزدیک بالضرور بعض وہ اقوالِ صحابہؓ جن میں سماع کا شبہ ہو وہ قابلِ احتجاج نہ رہے، بہر حال ائمہ حنفیہ ہی اصولی اور فروعی مسائل میں لوگوں کے لیے رہنما کی حیثیت رکھتے ہیں اور ان کے فتاویٰ سے ہی لوگوں کو دینی رہنمائی ہوتی ہے، البتہ فقہ حنفی کی مثال ایک گہرے سمندر کی ہے جس میں ہر غوطہ زن غوطہ نہیں لگا سکتا اور اس راستے کی شرائط پوری کرنا ہر طالب کا کام نہیں۔“ (أصول السرخسي: باب الكلام في أفعال النبي

صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم، فصل في تقليد الصحابي إذا قال قولا ولا يعرف له مخالف، ۲/۵۴۲، ۵۴۳، ط: أسفار، کویت)

حضرت مجدد الف ثانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

''عجیب معاملہ ہے کہ امام ابوحنیفہ علیہ الرحمہ سنت کی پیروی میں سب سے آگے ہیں، حتیٰ کہ احادیثِ مرسلہ کو احادیثِ مسند کی طرح متابعت کے لائق جانتے ہیں اور ان کو اپنی رائے پر مقدم کرتے ہیں اور ایسے ہی صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے قول کو حضرت خیر البشر صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی شرفِ صحبت کے باعث اپنی رائے پر مقدم رکھتے ہیں، دوسروں کا حال ایسا نہیں ہے، اس کے باوجود بھی مخالفین ان کو صاحبِ رائے کہتے ہیں اور ایسے ایسے الفاظ ان کی جانب منسوب کرتے ہیں جو بے ادبی کی خبر دیتے ہیں۔'' (مکتوبات امام ربانی: دفترِ دوم، ۲/۳۰۱، مکتوب نمبر: ۵۵، ط: ادارۂ مجددیہ، ناظم آباد، کراچی)

حضرت مسند الہند شاہ ولی اللہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ ''فیوض الحرمین'' کے مشاہدات میں سے ایک جگہ تحریر فرماتے ہیں:

''حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھ کو سمجھایا کہ مذہبِ حنفی میں ایک ایسا بہتر راستہ موجود ہے جو تمام طرق میں سب سے زیادہ ان احادیث کے موافق ہے جن کی جمع وتدوین امام بخاریؒ اور ان کے اصحاب کے زمانے میں ہوئی تھی۔

''عرّفني رسول الله صلّى الله عليه وسلّم أنّ في المذهب الحنفي طريقة أنيقة هي أوفق الطّرق بالسنّة المعروفة التّي جُمعت ونقّحتُ في زمان البخاريّ وأصحابه.''

(فيوض الحرمين، ص: ۴۸)

اصحاب الرائے اور اصحاب الحدیث:

فقہ حنفی میں حدیث سے اخذ واستنباط کا منہج کیا ہے؟ اس کو سمجھنے کے لئے اس بات کو پیش نظر رکھنا ضروری ہے کہ شروع ہی سے کتاب وسنت سے استنباط میں دو مکاتب فکر رہے ہیں، ایک طبقہ وہ تھا جو حدیث کی حفظ وروایت کی طرف زیادہ متوجہ تھا اور نصوص کے ظاہر پر حکم لگاتا

تھا، نیز نصوص پر محض اسناد روایت کے پہلو سے غور کرتا تھا، دوسرا گروہ وہ تھا جس نے قرآن وحدیث سے احکام کے استنباط پر زیادہ توجہ دی، وہ محض الفاظ حدیث کے ظاہری مفہوم پر اکتفاء کرنے کے بجائے اس کے معانی و مقاصد میں بھی غواصی کرتا تھا اور روایات کو خارجی قرائن کی روشنی میں بھی پرکھتا تھا، پہلا گروہ اصحاب الحدیث کہلایا اور دوسرا گروہ اصحاب الرائے، اس لئے یہ لقب متقدمین کے نزدیک وجہ تعریف تھا نہ کہ باعث مذمت، جیسا کہ آج کل بعض کوتاہ نظر حضرات سمجھتے ہیں۔

ائمہ اربعہ میں امام ابوحنیفہ اور امام مالک اس لقب کے زیادہ مستحق تھے اور اسی لئے حنفیہ اور مالکیہ کی فقہ میں قربت بھی زیادہ ہے، حالاں کہ خود امام مالک کا اپنا مزاج اصحاب الحدیث سے قریب تھا، لیکن ان کے استاد ربیعہ اصحاب الرائے میں سے تھے اور اسی لئے بطور تعریف و تکریم "ربیعۃ الرائے" کہلاتے تھے، امام ابوحنیفہ کی ذہانت وطباعی کا حال یہ تھا کہ لوگ ان کو "أعقل أهل الزمان" اور "أعلم أهل الزمان" کہتے تھے، اس لئے وہ بھی اصحاب الرائے میں شمار کئے گئے، حقیقت یہ ہے کہ اصحاب الرائے اور اصحاب الحدیث کے گروہ عہد صحابہ ہی سے تھے، حضرت عمر، حضرت علی، حضرت عائشہ، حضرت عبداللہ بن مسعود، حضرت عبداللہ بن عمرو اور حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہم وغیرہ کا شمار اصحاب الرائے میں تھا اور حضرت ابو ہریرہ، حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہم وغیرہ اصحاب الحدیث میں تھے، اس کا اندازہ ان مناقشوں سے ہوتا ہے جو صحابہ کے درمیان پیش آتے تھے۔

حدیث کے قبول ورد کے باب میں حنفیہ کا مذاق خاص:

فقہ حنفی کے طریقہ استدلال کا امتیازی پہلو یہ ہے کہ اس میں حدیث کو قبول ورد کرنے اور متعارض نصوص میں سے ایک کو دوسرے پر ترجیح دینے میں محض راویوں کی ثقاہت ہی کو پیش نظر نہیں رکھا گیا ہے؛ بلکہ خارجی قرائن وشواہد کو بھی اس باب میں خصوصی اہمیت دی گئی ہے، جہاں سند حدیث کو اُصول روایت کی کسوٹی پر پرکھا گیا ہے، وہیں متن حدیث کے قبول ورد کرنے

میں تقاضۂ درایت کو بھی ملحوظ رکھا گیا ہے، اس سلسلہ میں چند امور خاص طور پر قابل ذکر ہیں:

قرآن مجید سے موافقت:

یہ ظاہر ہے کہ قرآن مجید کا حرف حرف نص قطعی ہے اور اپنے ثبوت کے اعتبار سے ہر شک وشبہ سے بالاتر، احادیث میں سوائے احادیث متواترہ کے کوئی اس درجۂ صحت وقوت کے ساتھ ثابت نہیں، اس لئے حنفیہ کے یہاں حدیث کے مقبول اور نامقبول ہونے میں قرآن مجید سے اس کی موافقت کو بڑا دخل ہے، امام سرخسی فرماتے ہیں:

جب حدیث کتاب اللہ کے خلاف ہو، تو ہمارے نزدیک مقبول اور عمل کے لئے حجت نہیں ہوگی، چاہے آیت عام ہو یا خاص، نص ہو یا ظاہر، جیسا کہ ہم نے ذکر کیا کہ خبر واحد سے عام کو خاص کرنا ابتداءً جائز نہیں ہے، اسی طرح خبر واحد کی وجہ سے ظاہری معنی کو چھوڑ دینا اور مجاز کی صورت پر عمل کرنا جائز نہیں ہے، بخلاف امام شافعی کے:

"إذا كان الحديث مخالفا لكتاب الله تعالى فإنه لا يكون مقبولا ولا حجة للعمل به، عاما كانت الآية أو خاصا، نصا أو ظاهرا عندنا على ما بينا أن تخصيص العام بخبر الواحد لا يجوز ابتداء، وكذلك ترك الظاهر فيه، والحمل على نوع من المجاز لا يجوز بخبر الواحد عندنا خلافا للشافعي." (اصول السرخسي بتحقيق الدكتور رائد بن خلف بن محمد العصيمي: ۲/۲۵۱-۲۵۲، ط: أسفار، كويت)

اسی لئے بعض اوقات ایک حدیث سند کے اعتبار سے قوی ہوتی ہے، لیکن قرآن کو اصل بنا کر اس حدیث میں تاویل کی جاتی ہے اور اس کا ایسا مصداق متعین کیا جاتا ہے کہ قرآن مجید سے اس کا تعارض نہ رہے، مثلاً حضرت فاطمہ بنت قیس سے آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا ارشاد مروی ہے کہ مطلقہ بائنہ کے لئے نہ نفقہ ہے نہ سکنیٰ "لا نفقة ولا سكنى للمبتوتة" لیکن یہ حدیث بظاہر سورۂ طلاق کی آیت نمبر چھ سے متعارض ہے، جس میں فرمایا گیا ہے "اَسْكِنُوْهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ" اور "وَاِنْ كُنَّ اُولَاتِ حَمْلٍ فَاَنْفِقُوْا عَلَيْهِنَّ حَتّٰى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ" اس لئے

حنفیہ کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ حضرت فاطمہ کی حدیث ایک استثنائی واقعہ ہے اور مطلقہ بائنہ ہو یا رجعیہ، دونوں ہی کے لئے نفقۂ عدت واجب ہے۔

اسی طرح بعض روایتیں- جو سند کے اعتبار سے ضعیف ہیں- اس لئے قبول کر لی جاتی ہیں، کہ وہ معنیً قرآن سے مطابقت رکھتی ہیں، جیسے حضرت عبداللہ بن عباس سے مروی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا: "عن ابن عباس، عن النبي صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم قال: من جمع بين الصلاتين من غير عذر فقد أتى بابا من أبواب الكبائر." "جس نے بلا عذر دو نمازیں جمع کیں، اس نے گناہ کبیرہ کا ارتکاب کیا۔ (رواه الترمذي: رقم الحديث: ١٨٨، أبواب الصلاة، باب ما جاء في الجمع بين الصلاتين)

اس روایت کا مدار حَنَش بن قیس ہیں جو ضعیف ہیں، لیکن آیت قرآنی: "اِنَّ الصَّلٰوةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِيْنَ كِتٰبًا مَّوْقُوْتًا ﴿١٠٣﴾" (نساء: ١٠٣) سے فی الجملہ اس کی تائید ہوتی ہے کہ نمازیں اپنے مقررہ اوقات ہی پر ادا کی جائیں، اس لئے حنفیہ کے یہاں معنیً یہ روایت مقبول ہے۔

متعارض احادیث کی ترجیح میں بھی حنفیہ کے یہاں اس اصول کو خوب برتا گیا ہے کہ جو روایت اپنے معنی و مصداق کے اعتبار سے قرآن مجید سے موافقت اور قربت رکھتی ہو، اسے ترجیح دی جائے گی، چنانچہ احکام صلوۃ سے متعلق اکثر مشہور مسائل جن میں حنفیہ اور فقہاء حجاز کے درمیان اختلاف رائے پایا جاتا ہے، غور کیا جائے تو حنفیہ کا نقطۂ نظر اسی اصول پر مبنی نظر آتا ہے، مثلاً امام کے پیچھے سورۂ فاتحہ پڑھنے ہی کا مسئلہ ہے، حضرت عبادہ بن صامت کی روایت: "لا صلوة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب" (جس نے سورۂ فاتحہ نہیں پڑھی، اس کی نماز نہیں) کے عموم سے مقتدی کے لئے قراءت کا وجوب ثابت ہوتا ہے، دوسری طرف آپ کا یہ ارشاد بھی منقول ہے کہ امام اس لئے ہے کہ اس کی اقتداء کی جائے؛ چنانچہ جب وہ اللہ اکبر کہے تو تم بھی اللہ اکبر کہو اور جب وہ قراءت کرے تو تم خاموش رہو: "إنما جعل الإمام ليؤتم به فإذا كبر فكبروا وإذا قرأ فانصتوا."

یہ دونوں روایتیں بظاہر متعارض ہیں، فقہاء حجاز نے عام طور پر پہلی روایت کو ترجیح دی

ہے اسی لئے سرّی اور بعضوں نے جہری نمازوں میں بھی مقتدی کے لئے قراءت فاتحہ کو واجب یا کم سے کم مشروع قرار دیا ہے، حنفیہ نے دوسری حدیث کو ترجیح دی ہے، اس لئے کہ ارشاد خداوندی: "وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْاٰنُ فَاسْتَمِعُوْا لَهٗ وَاَنْصِتُوْا " (اعراف:٢٠٤) سے یہی حدیث مطابقت رکھتی ہے اور پہلی روایت کو منفرد اور امام سے متعلق قرار دیا۔

اسی طرح آمین کے مسئلہ کو لے لیجئے! آمین بالجہر اور آمین بالسر دونوں روایتیں صراحتاً حضرت وائل ابن حجر سے مروی ہیں، شعبہ سے سرّ کی روایت منقول ہے اور سفیان سے جہر کی، حنفیہ نے شعبہ کی روایت کو ترجیح دیا؛ کیوں کہ اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ آمین دعاء ہے اور قرآن مجید نے دعاء کا ادب یہ بتایا ہے کہ دُعاء کرتے وقت قلب میں فروتنی وعاجزی کی کیفیت ہو اور آواز میں: "اُدْعُوْا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَّخُفْيَةً ؕ " (اعراف:٥٥) قرآن سے موافقت کی بناء پر حدیث کا مقبول و نامقبول ہونا یا متعارض روایات میں اس کی بناء پر ترجیح دینے کے اصول کو گو حنفیہ نے زیادہ برتا ہے، لیکن یہ نہ سمجھنا چاہئے کہ یہ احناف کا طبع زاد اصول ہے اور وہ اس میں متفرد ہیں؛ بلکہ اصولی طور پر دوسرے اہل علم نے بھی اسے تسلیم کیا ہے؛ چنانچہ علامہ سیوطی کا بیان ہے:

"وقال أبو الحسن بن الحصار في تقريب المدارك، على موطأ مالك: قد يعلم الفقيه صحة الحديث إذا لم يكن في سنده كذاب بموافقة آية من كتاب الله أو بعض أصول الشريعة، فيحمله ذلك على قبوله والعمل به." (تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي:١/٦٦، ط:دار طيبة)

ابوالحسن بن حصار نے "تقریب المدارک علی موطا مالک" میں کہا ہے کہ بعض اوقات فقیہ ایسی حدیث جس کی سند میں کوئی جھوٹا راوی نہ ہو، کے صحیح ہونے پر قرآن مجید کی آیت یا شریعت کے بعض اصول سے موافقت کی وجہ سے مطمئن ہوجاتا ہے، یہ بات اسے اس کے قبول کرنے اور اس پر عمل کرنے پر آمادہ کرتی ہے۔

کتب حدیث میں اس طرح کی بہت سی مثالیں مل جائیں گی، مثلاً: نماز حاجت کے

بارے میں حضرت عبداللہ بن ابی اوفی کی جو روایت منقول ہے وہ سند کے اعتبار سے ضعیف ہے، امام ترمذی نے اس حدیث پر ان الفاظ میں نقد کیا ہے:

"قال ابو عیسی: هذا حديث غريب، وفي إسناده مقال، فائد بن عبد الرحمن يضعف في الحديث، وفائد هو أبو الورقاء." (رواه الترمذي: رقم الحديث: ۴۷۹، باب ماجاء في صلوة الحاجة) امام ترمذی نے فرمایا کہ حدیث غریب ہے اور اس کی سند میں کلام ہے، فائد بن عبد الرحمن حدیث میں ضعیف ہیں، لیکن تمام ہی فقہاء نے غالبا ارشادِ ربانی: "وَاسْتَعِيْنُوْا بِالصَّبْرِ وَالصَّلٰوةِ ط " (بقرہ: ۴۵) صبر اور نماز کے ذریعہ اللہ سے مدد چاہو، کی روشنی میں اس حدیث کو تسلیم کیا ہے، بلکہ خود عہد صحابہ میں بھی جو حضرات اصحاب الرائے کہلاتے تھے، باوجود یکہ سند حدیث کی تحقیق کی ان کو کوئی حاجت نہیں تھی، انہوں نے اس اصول کو بعض احادیث کے قبول اور رد کرنے میں معیار بنایا ہے؛ چنانچہ مطلقہ کے نفقہ وعدت کے سلسلہ میں حضرت فاطمہ بنت قیس کی مذکورہ روایت جب حضرت عمر کو پہنچی تو آپ نے اسے قبول نہیں کیا اور ارشاد فرمایا:

"قال عمر بن الخطاب: لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا لقول امرأة لها السكنى والنفقة" ہم اپنے رب کی کتاب اور اپنے نبی کی سنت کو ایک عورت کی بات کی وجہ سے نہیں چھوڑ سکتے۔ (السنن الکبری، رقم: ۱۵۷۳۰، کتاب النفقات، باب من قال: لها النفقة، ۷/ ۷۵۱، ط: دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان)

اسی طرح مشہور روایت: "إن الميت ليعذب ببكاء أهله عليه " میت پر اس کے لوگوں کے رونے کی وجہ سے عذاب ہوتا ہے (رواه البخاري: رقم: ۱۲۸۶-۱۲۸۸، قول النبي صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم: يعذب الميت ببعض بكاء أهله عليه)، مگر حضرت عائشہ نے رد فرمایا اور قرآن مجید کی اس آیت سے استدلال کیا کہ: "وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِّزْرَ اُخْرٰى ج " ایک شخص پر دوسرے کے گناہ کا بوجھ نہیں۔ (انعام: ۱۶۴)، پس گو حنفیہ نے اپنے اجتہادات میں اس اصول کو زیادہ ملحوظ رکھا ہے، لیکن درحقیقت اصولی طور پر تمام ہی اہل علم کو اس سے اتفاق ہے۔

قواعدِ شریعت سے مطابقت:

حنفیہ کے طریقۂ استدلال کے سلسلہ میں یہ بات کہی جاسکتی ہے کہ ان کے یہاں روایات کے مقبول اور نامقبول ہونے میں اس بات کو بھی بڑی اہمیت حاصل ہے کہ جو روایت شریعت کے عمومی مزاج و مذاق اور اصول و قواعد سے مطابقت رکھتی ہے، بعض اوقات سند میں ضعف کے باوجود مقبول ہوتی ہے اور بعض روایتیں گو سند کے اعتبار سے قوی ہوتی ہیں، لیکن چوں کہ اپنے مضمون اور متن کے اعتبار سے شریعت کے عام اور مسلمہ اصول و مبادی کے خلاف ہیں؛ اس لئے ایسی حدیثیں رد کردی جاتی ہیں۔

چنانچہ قاضی ابوزید دبوسی فرماتے ہیں: "الأصل عند أصحابنا أن خبر الآحاد متی ورد مخالفاً لنفس الأصول لم يقبل أصحابنا" ہمارے اصحاب کے نزدیک اصول یہ ہے کہ خبر واحد نفس اصول کے خلاف ہو، تو اس کو قبول نہیں کیا جائے۔ (تأسيس النظر: ۷۷)

حنفیہ کے یہاں بہت سے مسائل ہیں جو بظاہر اسی اصول پر منطبق ہیں، جیسے حیوانات کے فضلہ کا ناپاک ہونا، عورت کے یا شرم گاہ کے چھونے کا ناقضِ وضو نہ ہونا، پتھر سے استنجاء میں تین پتھروں کا واجب نہ ہونا اور جس جانور کا دودھ تھن میں روک رکھا گیا ہو (مصراۃ) کو فروخت کرنے کے مسئلہ میں حدیث کی ظاہری مراد پر عمل کرنے کے بجائے تاویل و توجیہ کی راہ اختیار کرنا اور اس طرح کے کتنے ہی مسائل ہیں جن میں نمایاں طور پر اس قاعدہ کا اثر محسوس ہوتا ہے۔

متعارض احادیث کی ترجیح میں بھی حنفیہ نے اس اصول سے فائدہ اُٹھایا ہے، جیسے صلوٰۃ کسوف (سورج گہن کی نماز) ہی سے متعلق روایتوں کو دیکھئے، جن میں ایک رکعت میں ایک رکوع سے پانچ رکوع تک کی تعداد مروی ہے، جمہور نے سند کے قوی ہونے پر نگاہ رکھتے ہوئے اس روایت کو ترجیح دیا جس میں ایک رکعت میں دو رکوع کا تذکرہ ہے، حنفیہ نے ان روایتوں کو ترجیح دی جس میں ایک رکوع کا اشارہ ملتا ہے؛ کیوں کہ یہ نماز کی عمومی کیفیت سے زیادہ مطابقت رکھتی ہے۔

حدیث کے صحیح ہونے میں قبول عام کا اثر:

حدیث کے مقبول ہونے کے سلسلہ میں حنفیہ کے یہاں ایک اہم اصول یہ ہے کہ حدیث کا صحابہ وتابعین اور ائمہ مجتہدین کے درمیان درجۂ قبول حاصل کر لینا، بجائے خود اس کے معتبر ومقبول ہونے کی دلیل ہے، اس کو اہل علم نے "تلقی بالقبول " سے تعبیر کیا ہے "تلقی بالقبول " کی وجہ سے بعض روایتیں سند کے اعتبار سے ضعیف ہونے کے باوجود اہل علم کے یہاں پایۂ قبول حاصل کر لیتی ہیں اور اگر صحیح یا حسن ہیں تو ان کے استناد واعتبار میں اضافہ ہوجاتا ہے؛ بلکہ بعض محققین کے نزدیک تو وہ تواتر کے درجہ میں آجاتی ہے، چنانچہ حضرت عائشہ اور حضرت عبداللہ بن عمر سے "طلاق الأمة ثنتان، وعدتها حيضتان" والی روایت منقول ہے۔

امام ابوبکر جصاص رازی نے اس حدیث پر کلام کرتے ہوئے لکھا:

"وإن كان وروده من طريق الآحاد، فصار في حيز التواتر؛ لأن ما تلقاه الناس بالقبول من أخبار الآحاد فهو عندنا في معنى المتواتر لما بيناه في مواضع."

اگر چہ یہ خبر واحد کے طریقہ پر وارد ہوئی ہے، لیکن یہ تواتر کے درجہ میں ہے، اس لئے کہ جس خبر واحد کو لوگ قبول کر لیں، وہ ہمارے نزدیک تواتر کے حکم میں ہے، اسی بنا پر جو ہم بیان کر چکے ہیں۔ (احكام القرآن للجصاص: ومن سورة البقرة، مطلب الدهن المتنجس يجوز الانتفاع به بغير الأكل ويجوز بيعه بشرط بيان عيبه، ١/ ٤٦٧، ط: دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان)

مولانا ظفر احمد عثمانی اس موضوع پر بحث کے بعد رقمطراز ہیں: "بل الحديث إذا تلقته الأمة بالقبول فهو عندنا في معنى التواتر " بلکہ حدیث کو جب اُمت میں قبول عام حاصل ہوجائے تو ہمارے نزدیک وہ تواتر کے معنی میں ہے۔ (قواعد في علوم الحديث: الفصل الثاني في بيان ما يتعلق بالتصحيح والتحسين من قواعد مهمة وأصول، ص:٦٢، ط: مكتبة المطبوعات الإسلامية، حلب، بيروت)

اسی طرح جیسا کہ مذکور ہوا، اہل علم کے نزدیک قبول عام (تلقی بالقبول) کی وجہ سے سند کے اعتبار سے ضعیف روایتیں بھی صحت کے درجہ میں آجاتی ہیں، حضرت عائشہ اور حضرت

عبداللہ بن عمر کی مذکورہ روایت کی بابت علامہ ابن ہمام فرماتے ہیں: "ومما يصحح الحديث أيضا عمل العلماء على وفقه. وقال الترمذي عقيب روايته: حديث غريب، والعمل عليه عند أهل العلم من أصحاب رسول الله ﷺ وغيرهم." جو بات اس حدیث کو صحیح قرار دیتی ہے، وہ علماء کا اس کے موافق عمل کرنا ہے۔ (فتح القدير: كتاب الطلاق، باب طلاق السنة، فصل ويقع طلاق كل زوج إذا كان عاقلا بالغا، ۳/ ٤٩٣، ط: دار الفكر، لبنان)

نیز مولانا عبدالحی فرنگی محلی کا بیان ہے: "وكذا اذا تلقت الأمة الضعيف بالقبول يعمل به على الصحيح" جب اُمت حدیث ضعیف کو قبول کر لے تو اس پر صحیح قول کے مطابق عمل کیا جائے گا۔ (الاجوبة الفاضلة: ۵۱)

بعض حضرات کے نزدیک خاص صورتوں میں خبر واحد قیاس کے مقابلہ میں رد کر دی جاتی ہے، لیکن اگر اسے تلقی بالقبول حاصل ہو تو وہ ان کے نزدیک بھی قابل عمل ہے، علامہ سرخسی فرماتے ہیں: "وما خالف القياس، فإن تلقته الأمة بالقبول فهو معمول به" جو حدیث قیاس کے خلاف ہو، اگر اُمت میں اسے قبول عام حاصل ہو گیا ہو، تو اس پر عمل کیا جائے گا۔ (اصول السرخسي: فصل في اقسام الرواة الذين يكون خبرهم حجة، ۲/ ۱۹۳) (فقہ حنفی اور حدیث: ص: ۱۰-۲۱، ط: عکس)

اس کے علاوہ اور بھی مزید امور ہیں جو آگے عنوان "فقہاء کے قبول حدیث کے چند معیار" کے تحت اجمالاً ذکر کئے گئے ہیں۔

فقہاء علم حدیث کے اصل محافظ:

علم حدیث جو عمومی طور پر مسلم علمی حلقوں میں محدثین کا علم کہلاتا ہے دراصل فقہاء کا ورثہ ہے اور اس علم کے اصل محافظ، نگہبان اور وارث فقہاء اور علماء اصول یعنی اصول فقہ کے ماہرین ہیں، کیونکہ اینٹیں جن سے مکانات بنتے ہیں اس کے اصل محافظ نہ اینٹیں بنانے والے مزدور ہوتے ہیں، نہ اس کو پکانے والے بھٹّے کے مالکان؛ بلکہ اس کے اصل محافظ اور نگہبان وہ ہیں جو اینٹوں کے ذریعہ دیواریں اور مکان وغیرہ بنا کر ان کو جاودانی زندگی عطا کرتے ہیں، اس طرح

پٹرول کے محافظ کنویں سے نکالنے والے انجینئر یا ریفائنزی میں اسے صاف کرنے والے انجینئر نہیں؛ بلکہ اس کے اصل محافظ پٹرول پمپ والے ہیں جو اس کو استعمال کرنے والوں کی سہولت کے مطابق علیحدہ علیحدہ پمپوں میں ڈال کر موٹر سائیکل، کار، ٹرک، بس وغیرہ کو ان کے مطالبہ کے مطابق مہیا کرتے ہیں، اسی طرح کپڑوں یا ملبوسات کے اصل محافظ کپڑے بنانے والے کارخانے یا درزی نہیں ہوتے؛ بلکہ اس کے محافظ وہ لوگ ہیں جو ان کو پہن کر اپنے بدن کی زینت بناتے ہیں اور ان کو صاف ستھرا رکھ کر محفوظ رکھنے کی کوشش کرتے ہیں۔

ان تمام دلائل سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ حدیث نبوی ﷺ کی روشنی میں بنی نوع انسان کے دنیوی مسائل کو حل کرنے کی کوشش کرنے والا، ان کی مشکلات کو ختم کرنے والا ہی اصل میں حدیث کا محافظ ہے، کیوں کہ اس نے حدیث کے مادہ کو عملی قوت کا رنگ عطاء کر کے اسے حیات جاوداں بخش دی ہے اور اس نے حدیث کی اینٹوں سے ایک عمارت تعمیر کر کے لوگوں کو اس میں رہائش اور سکون کی دولت میسر کی ہے، اس نے گاڑیوں کو پٹرول مہیا کر کے انہیں رواں دواں کر دیا ہے، تا کہ لوگوں کی مصیبتیں ختم ہوں اور ان کے مسائل حل ہوں۔

اس تمام بحث سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ محدثین اینٹیں بنانے والے کی مانند ہیں اور فقہاء ان اینٹوں سے عمارتیں تعمیر کرنے والے ہیں، محدثین تیل کو ریفائن یعنی صاف کرنے والے ہیں اور فقہاء اس تیل کو لوگوں کے استعمال کے لیے مہیا کرنے والے ہیں، بلاشبہ اس میں محدثین کا کردار بھی بہت اہم؛ بلکہ بہت ہی اہم ہے، لیکن اگر غایت نظر سے دیکھا جائے تو محدثین کا تمام کام فقہاء کے لئے ہے، تا کہ وہ علم حدیث کو عملی زندگی کی کامیابی کا سنگ میل بنا سکیں، تھوڑی دیر ٹھہر کر ذرا سوچیئے اگر حدیث کے تمام مجموعہ جات موجود ہوں اور ان سے مسائل حاصل کرنے – یعنی استنباط مسائل جو فقہاء کا کام ہے – نہ ہو رہا ہو تو ان مجموعوں کی کیا اہمیت رہ جائے گی؟ اگر گھر ہی نہ بن رہے ہوں تو اینٹوں کو کون پوچھے گا؟ اگر گاڑیاں روڈ پر نہ چل رہی ہوں تو کیا ریفائنریاں ویران نہیں ہو جائے گی؟ اس لئے علم حدیث کے اصل محافظ اور اصل وارث فقہاء کرام ہیں۔

محدثین اور فقہاء کی منزل:

یہ ایک حقیقت ہے کہ فقہاء کرام نے حدیث کے رد وقبول کے معیار محدثین کرام سے قبل ترتیب دیئے تھے اور ان معیاروں کے مطابق پھر حدیث کی اقسام، راویوں کی شرائط، حدیثوں کو حفظ اور روایت کرنے کے طریقے، غرضیکہ اس باب میں جس احتیاط یا شرائط کی ضرورت تھی وہ تمام اصول انہوں نے مرتب کئے اور مدون بھی کئے، اس تمام علم کو اصول حدیث یا علوم حدیث کہتے ہیں، فقہاء نے اس علم کی بنیاد رکھی اور اپنی ضرورت کی حد تک اس کو پروان چڑھایا، لیکن وہ اس کام کی تزئین یعنی اس کو ایک علیحدہ علم کی حیثیت دینے کی طرف اس وجہ سے توجہ نہ دے سکے کہ ان کے نزدیک یہ علم پہلی سیڑھی تھا اور ان کی منزل تو آخری سیڑھی یعنی عوام الناس کو حدیث کے ذریعہ مسائل حل کر کے ان کے لئے سہولتیں مہیا کرنا تھا، اس وجہ سے ان کا زیادہ تر زور استنباط مسائل اور استخراج مسائل کے طریقوں پر رہا، لیکن محدثین کرام کے لئے فقہاء کی پہلی سیڑھی آخری منزل قرار پائی اور انہوں نے اصول حدیث پر اپنا پورا زور صرف کیا، اس کی مقدور بھر تزئین کر کے اسے ایک نادر علم کی حیثیت دے دی، یہی وجہ ہے کہ محدثین کے اصول حدیث چاردانگ عالم میں چھا گئے اور ان پر مختلف کتب بھی لکھی گئیں اور عوام الناس نے یہ سمجھا کہ شاید اصول حدیث صرف محدثین کا سرمایہ ہیں اور وہی اس کے موجد ہیں، مزید فقہاء بھی اس علم میں محدثین کی اتباع کرتے ہیں، حالانکہ انہوں نے یہ علم اصول حدیث فقہاء سے ہی لئے تھے۔

علماء کرام اور عوام کی ایک غلط فہمی:

فقہاء نے اپنے اصول حدیث اصول فقہ کی کتب کے باب السنہ میں بڑے شرح و بسط سے لکھے ہیں، لیکن وہ اسے ایک علیحدہ علم کی حیثیت اس وجہ سے نہ دے سکے کہ یہ کام محدثین کی طرح ان کی آخری منزل نہیں تھی؛ بلکہ ان کا اصل کام مأخذ قانون، حکم شرعی، استنباط کے طریقہ اور اجتہاد وتقلید کے مباحث کو واضح کرنا تھا، لہذا عوام الناس اصول حدیث کے میدان

میں محدثین کی کتب کو دیکھ کر اس مغالطہ میں مبتلا ہو گئے کہ اصول حدیث صرف محدثین کا سرمایہ ہیں اور فقہاء بھی اصول حدیث کے میدان میں محدثین کے اصولوں کی پیروی کرتے ہیں، حالانکہ یہ حقیقت کے بالکل برعکس تصویر ہے۔

محدثین نے علم حدیث کے میدان میں الکفایہ، مقدّمۃ ابن الصلاح، معرفۃ علوم الحدیث، الباعث الحثیث، نخبۃ الفکر، تقریب النووی، تدریب الراوی اور بے شمار کتب لکھ کر اس علم کو عام و خاص تک پہنچا دیا، لیکن فقہاء صرف اصول فقہ کی کتب تک ہی اس علم کی بحثوں کو پھیلاتے رہے اور علیحدہ اس موضوع پر کوئی کتاب نہ لا سکے اور نہ اس کی طرف ان کا رجحان رہا، لہٰذا ابعض علماء کرام تک میں یہ نظریہ مروج ہو گیا کہ احناف، شافعیہ، مالکیہ، حنبلیہ اور بقیہ فقہاء علم حدیث میں محدثین امام بخاری، امام مسلم وغیرہم کی تقلید کرتے ہیں، حالانکہ یہ مفروضہ غلط ہے۔

فقہاء کے قبول حدیث کے چند معیار:

فقہاء کرام نے حدیث کے رد و قبول کے جو معیار ترتیب دیئے ہیں وہ محدثین کے اصولوں سے کافی حد تک مختلف ہیں، محدثین صرف حدیث کی سند و متن پر تسلی کر لینے سے اسے مقبول تصور کرتے ہوئے صحیح لذاتہ کہہ دیں گے، لیکن فقہاء سند کی جانچ پرکھ کر کے اُس کو مزید اصولوں کے ذریعہ بھی جانچتے ہیں، جن میں چند درج ذیل ہیں:

(۱) کیا یہ حدیث قرآن، خبر متواتر، خبر مشہور کے خلاف تو نہیں؟ (۲) کیا یہ حدیث عقل سلیم کے تقاضوں سے تو متعارض نہیں؟ (۳) کیا یہ حدیث قیاس کی مخالفت تو نہیں کر رہی؟ (۴) کیا حدیث اسلام کے مجموعی مزاج سے تو متصادم نہیں؟ (۵) کیا خلفاء راشدین نے اس حدیث پر مکمل عمل کیا تھا یا جزوی عمل کیا تھا؟ (۶) کیا خلفاء راشدین نے اس حدیث کو رد تو نہیں کیا تھا؟ (۷) کیا صحابہ کرام نے اس حدیث کی قولی یا عملی مخالفت تو نہیں کی؟ (۸) کیا صحابی راوی فقیہ تھے یا غیر فقیہ تھے؟ (۹) کیا صحابی راوی ایک خاص مدت تک رسول اکرم ﷺ کی صحبت سے بہرہ ور رہے ہیں یا نہیں رہے؟ (۱۰) کیا صحابہ نے وہ حدیث خود نبی

اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے سنی ہے یا مرسلا روایت کی ہے؟ (۱۱) ائمہ تابعین نے حدیث کو کس درجہ پر قبول کیا؟ (۱۲) کیا حدیث اہل مدینہ کے عمل سے متصادم تو نہیں؟ (۱۳) کیا حدیث کا راوی اسے سمجھ کر روایت کر رہا ہے یا صرف الفاظ دہرا رہا ہے؟ (۱۴) کیا صحابی راوی نے اپنی حدیث پر عمل ترک تو نہیں کر دیا تھا؟ (۱۵) کیا صحابی راوی کا عمل اپنی بیان کردہ حدیث کے مخالف تو نہیں؟ (۱۶) کیا صحابی راوی کا فتویٰ اس کی روایت کردہ حدیث کے خلاف تو نہیں؟ (۱۷) کیا صحابی راوی نے اپنی حدیث پر جزوی عمل ترک تو نہیں کیا؟ (۱۸) کیا ہزاروں لوگوں کو معلوم ہونے والی خبر صرف ایک راوی تو بیان نہیں کر رہا؟ (۱۹) کیا حدیث عموم بلوی کے مخالف تو نہیں؟ (۲۰) کیا حدیث عام حکم کو خاص تو نہیں کر رہی؟

یہ اور اس طرح کے مزید بیسیوں اصولوں کے ذریعہ خبر کی جانچ پرکھ کر کے اسے فقہاء قبول کرتے ہیں اور اس سے مسائل کا استنباط کرتے ہیں، لہذا یہ بات کہنا کہ فقہاء اور محدثین کے اصول حدیث ایک ہیں یا فقہاء کرام، محدثین کے اصول حدیث کی تقلید کرتے ہیں ایک لایعنی بات ہے اور قرین قیاس نہیں ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ تمام محدثین کرام ائمہ فقہاء کے شاگردوں میں سے ہیں، تیسری صدی ہجری سے قبل ایک عالم بیک وقت قرآن وتفسیر اور حدیث وسنت کا عالم ہوتا تھا اور حدیث وسنت کے علم کے تو پہلے پہلے ائمہ فقہاء ہی ماہر اور اساتذہ شمار ہوتے تھے اور انہوں نے ہی ان علوم کی حفاظت کی اور اسے اگلی نسلوں تک پہنچایا، مثلاً امام ابوحنیفہ کی مسند امام ابوحنیفہ، امام مالک بن انس کی المؤطا یا امام محمد بن الحسن الشیبانی کی المؤطا یا امام احمد بن حنبل کی مسند احمد بن حنبل اور اس طرح پہلی دو ہجریوں میں حدیث کی مزید کتب کے مصنف بھی فقہاء کرام تھے، یہ اس دعوی کی واضح دلیل ہے، مزید یہ کہ امام بخاری، مسلم اور بڑے بڑے محدثین امام احمد بن حنبل کے شاگرد تھے جو فقہ حنبلی کے بانی ہیں اور امام احمد، امام شافعی کے شاگرد تھے اور امام شافعی امام مالک بن انس اور امام محمد بن الحسن الشیبانی کے شاگرد تھے اور امام محمد، امام ابوحنیفہ کے شاگرد تھے۔

اس تمام بحث سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ محدثین کرام کے اساتذہ بھی یہی ائمہ فقہ تھے جس کا منطقی نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ ان محدثین نے بنیادی اصول حدیث ان ہی ائمہ کرام سے لئے اور پھر ان کی تزئین وآرائش اور تراش وخراش کر کے اسے صرف ایک علیحدہ علم کی حیثیت ہی نہیں دی؛ بلکہ ان کو اس طرح عروج سے ہمکنار کیا کہ یہ علم دنیا کے نادرروزگار علموں میں شمار ہونے لگا۔

اگر سابقہ سطور میں بیان کردہ چند اصولوں کا مطالعہ کر کے محدثین کے اصول حدیث کی کتب کا مطالعہ کیا جائے تو ان کی کتب میں کہیں بھی اس قسم کے اصول نظر نہیں آئیں گے، تو ”ہاتھ کنگن کو آرسی کیا“ کے مصداق یہ بات خود بخود واضح ہو جاتی ہے کہ فقہاء کے اصول حدیث اور ہیں اور محدثین کے اور، ہاں کہیں کہیں ان دونوں میں کچھ اصول متفق بھی ہو سکتے ہیں، لیکن میدان اور منازل مختلف ہونے کی وجہ سے دونوں نے اپنے اصول علیحدہ ترتیب دیئے ہیں۔

حدیث کے ردوقبول کے اصولوں کا آغاز:

حضرت محمد بن سیرین سے منقول ہے کہ سنت کا علم دینی علم ہے، لہذا جب کوئی حدیث بیان کرے تو اس کو دیکھو کیسا آدمی ہے، اگر اہل سنت میں سے ہے تو قبول کرو اور اگر اہل بدعت میں سے ہے تو اس کی حدیث قبول نہ کرو:

”عن محمد بن سيرين؛ قال: إن هذا العلم دين. فانظروا عمن تأخذون دينكم.“ (صحيح مسلم، مقدمة المصنف، باب بيان أن الإسناد من الدين. وأن الرواية لا تكون إلا عن الثقات. وأن جرح الرواة بما هو فيهم جائز، بل واجب. وأنه ليس من الغيبة المحرمة، بل من الذب عن الشريعة المكرمة، ۱/۱۵، رقم الحديث: ۷، ط: دار إحياء التراث العربي، بيروت)

روایت حدیث کی نزاکت اور اہمیت دور صحابہ میں ہی شدت اختیار کر گئی، اس کی بڑی وجہ سنت کا ماخذ قانون ہونا اور حجیت سنت کا اس وقت تک ایک مسلم امر ہونا تھا اور لوگ حدیث سن کر اس کے آگے سر جھکا دیتے اور اس سے مسائل کا استنباط شروع کر دیتے، یہی وجہ تھی کہ تابعین نے جن میں فقہا سبعہ مدینہ – ابوبکر بن حارث، سلیمان بن یسار، خارجہ بن زید، قاسم

بن محمد، سعید بن مسیب، عبید اللہ بن عبد اللہ اور سالم بن عبد اللہ زیادہ مشہور ہیں - نے قبول حدیث میں راویوں کے دینی حالات، ان کی سیرت، تقوی، ضبط وغیرہ کی شرائط رکھیں اور ان شرائط کے فقدان کے سبب وہ روایت قبول نہیں کرتے تھے، بعد کے فقہا نے روایت حدیث کو قبول کرنے کی باقاعدہ شرائط مقرر کیں اور راوی کی شروط اور اقسام اور احادیث کی اقسام کو متعین کیا، کیوں کہ صحابہ اور تابعین کے بعد راوی صحبت نبوی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے فیض یافتہ تھے اور نہ صحبت صحابہ کرام سے، اس لیے حدیث کی صداقت کو جاننے کا صرف اور صرف ایک ذریعہ تھا اور وہ راوی کے حالات سے آگاہی، یہی وجہ تھی کہ فقہاء نے قبول حدیث میں احتیاط برتی اور صحت حدیث کو جانچنے کے لیے اپنے اصول وضع کئے، جیسے امام ابوحنیفہ نے روایت حدیث کے بے شمار اصول وضع کئے، مثلاً ان کے بارے میں مشہور ہے کہ:

"انما قلت روایته لما شدد في شروط الروایة والتحمل" (تاریخ ابن خلدون: ۱/۵۶۲، الفصل السادس في علوم الحدیث، ط: دار الفکر، بیروت، ابجد العلوم: ۱/۳۷۰، ط: دار ابن حزم)

امام ابوحنیفہ سے روایات کم ہونے کی وجہ یہ ہے کہ آپ نے اخذ حدیث کی شروط میں سختی کی ہے اور آپ نے یہ اصول بھی پیش کئے کہ: کسی شخص کو اس وقت تک حدیث بیان نہیں کرنا چاہیے جب تک کہ اسے سننے کے دن سے بیان کرنے کے دن تک یاد نہ ہو: "لا ینبغي للرجل أن یحدث من الحدیث إلا بما حفظه من یوم سمع إلی یوم یحدث به." (الجواهر المضیة في طبقات الحنفیة: ۱/۶۱، ط: دار هجر للطباعة والنشر، قاهرة)

اسی طرح امام ابوحنیفہ نے قبول حدیث کے لیے یہ شرط بھی لگائی کہ اسے متقی لوگوں کی ایک جماعت صحابی سے مسلسل نقل کرتی چلی آئے۔ (المیزان الکبری: ج:۱، ص: ۶۳، بحوالہ محدثین عظام، تقی الدین ندوی: ص ۷۹، ط: مجلس نشریات اسلام، کراچی)

اور آپ نے یہ بھی واضح کیا کہ میں اس حدیث کو قبول کرتا ہوں جو ثقات کے ہاتھوں ثقات کے ذریعے شائع ہوئی ہو۔ (تاریخ ابن خلدون: ۱/۵۶۲) (مستفاد: فقہاء کے اصول حدیث: ص:

۱۸-۲۵، ط: ادبیات، رحمان مارکیٹ غزنی سٹریٹ، اردو بازار لاہور)

عیسی ابن ابان حنفی حدیثی اصولوں کے مرتب:

مذکورہ بالا تفصیلات سے معلوم ہوا کہ احناف پر جو اعتراضات کئے جاتے ہیں کہ وہ احادیث سے زیادہ قیاس آرائیاں کو ترجیح دیتے ہیں، حدیث سے بالکل ربط نہیں ہے، یہ سب بے بنیاد باتیں ہیں، اور حاسدین کی طرف سے بہتان عظیم ہے، ورنہ انصاف کی نظروں سے دیکھا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ قرآن و حدیث سے اگر کوئی سب سے زیادہ مربوط ہے تو مذہب احناف ہے جو قرآن و حدیث سے بالکل ہم آہنگ ہے، اب یہاں سب سے اہم بات یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ اور صاحبین وغیرہ علماء اصول فقہ نے حدیثی اصول کو اصولی کتابوں میں ''مبحث السنة'' کے تحت بیان کئے ہیں، لیکن مستقل طور پر اصول احناف کی داغ بیل کس نے رکھی، وہ کون سی شخصیت ہیں جنہوں نے مستقلاً اصول احناف کا ذکر کیا؟ اس سلسلہ میں جب ہم کتابوں میں چھان پھٹک کرتے ہیں تو ہمارے سامنے حضرت عیسیٰ ابن ابان کی شخصیت نظر آتی ہیں جنہوں نے سب سے پہلے حدیث میں اصول احناف کو بیان کیا، اور امام جصاص نے بھی سارے حنفی حدیثی اصول ان ہی سے لئے ہیں، ان کا واقعہ بھی بڑا دلچسپ ہے کہ پہلے وہ محدث تھے اور فقہاء سے کتراتے تھے، لیکن بعد میں وہ خود فقہاء کرام کی صف میں آ گئے، اس لئے یہاں مناسب معلوم ہوتا ہے کہ عیسی ابن ابان کی مختصر سوانح اور حدیثی اصول احناف لکھنے کا پس منظر وغیرہ امور کو ذکر کیا جائے۔

نام ونسب:

نام عیسیٰ، والد کا نام ابان، اور دادا کا نام صدقہ ہے، پورا نسب نامہ یہ ہے: "عیسیٰ بن ابان بن صدقة بن عدی بن مرادن شاہ" کنیت ابوموسی ہے۔ (الفهرست لابن النديم: المقالة السادسة: في أخبار الفقهاء والمحدثين، الفن الثاني: في أخبار أبي حنيفة وأصحابه العراقيين أصحاب الرأي، ۱/۲۵۵، م: دار المعرفة بيروت، لبنان)

کنیت کے سلسلہ میں یہ بات قابل ذکر ہے کہ تقریباً سارے ترجمہ نگاروں نے جن میں قاضی وکیع، قاضی صیمری، خطیب بغدادی، ابن جوزی، حافظ ذہبی، حافظ عبدالقادر قرشی، حافظ قاسم بن قطلو بغا وغیرہ شامل ہیں، سبھی نے آپ کی کنیت ابوموسیٰ ذکر کی ہے، محض حافظ ابن حجر نے آپ کی کنیت ابومحمد ذکر کی ہے۔ (لسان الميزان بتحقيق الشيخ عبد الفتاح أبو غدة: ۲۵۶/۶، رقم الترجمة: ۵۹۱۴، ط: دار البشائر الإسلامية)

اور کسی بھی تذکرہ نگار نے اس کی بھی صراحت نہیں کی ہے کہ آپ کی دو کنیت تھی، ہر ایک نے آپ کی محض ایک ہی کنیت ابوموسیٰ کا ذکر کیا ہے، بادی النظر میں ایسا محسوس ہوتا ہے کہ شاید اس بارے میں حافظ ابن حجر سے کسی قسم کا ذہول ہوا ہے۔

اساتذہ ومشائخ:

آپ نے ابتدائی زندگی میں حصول علم کن حضرات سے کیا، نیز کن شیوخ ومحدثین سے علم حدیث کی تحصیل کی؟ اس سلسلہ میں معلومات بہت کم دستیاب ہیں، صرف اتنا ذکر ملتا ہے کہ ابتداء میں اصحاب حدیث میں تھے اوران ہی کے مسلک پرعمل پیرا تھے، بعد میں امام محمد سے رابطہ میں آنے پر حنفی فکر وفقہ سے متاثر ہوکر حنفی ہو گئے۔

"ومنهم أبو موسى، عيسى بن أبان بن صدقة: وكان من أصحاب الحديث ثم غلب عليه الرأي، تفقه على محمد بن الحسن. قال أبو خازم القاضي: ما رأيت لأهل البصرة حدثا أذكى من عيسى بن إبان وبشر ابن الوليد." (طبقات الفقهاء لابی اسحاق الشيرازی: فقهاء الحنفية، ص: ۱۳۷، ط: دار الرائد العربي، بيروت، لبنان، الجواهر المضية في طبقات الحنفية: ۶۷۸/۲، رقم الترجمة: ۱۰۸۶، ط: دار هجر للطباعة والنشر، قاهرة)

عیسی ابن ابان نے علم حدیث کا حصول اپنے وقت کے بڑے قدآور، جلیل القدر محدثین سے کیا، چنانچہ حافظ ذہبی اس بارے میں لکھتے ہیں: "وحدث عن: هشيم، وإسماعيل بن جعفر، ويحيى بن أبي زائدة" (تاريخ الإسلام للذهبی: الطبقة الثالثة والعشرون، ۱۸۳/۱۶، رقم

الترجمة: ۳۱۹، ط: المكتبة التوفيقية، سير أعلام النبلاء: الطبقة الحادية عشرة: ۴۴۰/۱۰، رقم الترجمة: ۱۴۱، ط: مؤسسة الرسالة)

امام عیسیٰ بن ابان کس طرح محدثین کی صف سے نکل کر فقہاء کی جماعت مین شامل ہوئے، اس تعلق سے ایک دلچسپ قصہ خطیب بغدادی نے اپنی تاریخ میں نقل کیا ہے۔

صفوف محدثین سے نکل کر جماعت فقہاء میں داخل ہونے کا پس منظر:

خطیب بغدادی نے تاریخ بغداد میں عیسیٰ بن ابان کے ترجمہ میں محمد بن سماعہ سے نقل کیا ہے:

عیسیٰ بن ابان ہمارے ساتھ اسی مسجد میں نماز پڑھا کرتے تھے جس میں امام محمد بن حسن الشیبانی نماز پڑھتے تھے اور فقہ کی تدریس کے لیے بیٹھا کرتے تھے، میں (محمد بن سماعہ) عیسیٰ بن ابان کو محمد بن حسن الشیبانی کی مجلس فقہ میں شرکت کے لیے بلاتا رہتا تھا؛ لیکن وہ کہتے تھے کہ یہ وہ لوگ ہیں جو احادیث کی مخالفت کرتے ہیں، اصل الفاظ یہ ہیں: "هولاء قوم يخالفون الحديث" عیسیٰ بن ابان کو بہت ساری حدیثیں زبانی یاد تھیں، ایک دن کا واقعہ ہے کہ فجر کی نماز ہم نے ساتھ پڑھی، بعد نماز میں نے عیسیٰ بن ابان کو اس وقت تک نہیں جانے دیا جب تک کہ امام محمد بن حسن کی مجلس فقہ نہ لگ گئی، پھر میں ان کے قریب ہوا اور کہا: یہ آپ کے بھانجے ہیں، یہ ذہین وفطین ہیں اور ان کو حدیث کی معرفت بھی ہے، میں ان کو جب بھی آپ کی مجلس فقہ میں شرکت کی دعوت دیتا ہوں تو یہ کہتے ہیں کہ آپ حضرات حدیث کی مخالفت کرتے ہیں، امام محمد نے ان کی جانب متوجہ ہوکر فرمایا: اے میرے بیٹے! تم نے کس بنا پر یہ خیال کیا کہ ہم حدیث کی مخالفت کرتے ہیں (یعنی ہمارے کون سے ایسے مسائل اور فتاوی ہیں جس میں حدیث کی مخالفت کی جاتی ہے)، پھر اسی کے ساتھ امام محمد نے نصیحت بھی فرمائی "لا تشهد علينا حتى تسمع منا" ہمارے بارے میں کوئی رائے تب تک قائم مت کرو جب تک ہمارا موقف نہ سن لو، عیسیٰ بن ابان نے امام محمد سے حدیث کے پچیس ابواب کے متعلق استفسار کیا (جن کے بارے میں ان کو شک وشبہ تھا کہ ائمہ احناف کے مسائل اس کے خلاف

ہیں) امام محمد نے ان تمام پچیس ابواب حدیث کے متعلق بہترین جواب دیئے اور ان احادیث میں موجود منسوخ احادیث کے بارے میں بھی بتلایا اور اس پر دلائل اور شواہد پیش کیے، عیسیٰ بن ابان نے باہر نکلنے کے بعد مجھ سے کہا کہ میرے اور روشنی کے درمیان ایک پردہ حائل تھا جو اٹھ گیا، میرا نہیں خیال ہے کہ اللہ کی زمین میں اس جیسا (صاحب فضل و کمال) کوئی دوسرا بھی ہے، اس کے بعد انہوں نے امام محمد کی شاگردی اختیار کی۔ (تاریخ بغداد: ۱۲/ ۴۸۰، بتحقیق الشیخ بشار عواد، ط: دار الغرب الاسلامی، بیروت)

نوٹ: اس سند کے ایک راوی احمد بن مغلس الحمانی ہیں جن کی محدثین نے تضعیف اور تکذیب کی ہے؛ لیکن تاریخی شخصیات اور روایات کے بارے میں وہی شدت پسندی برقرار رکھنا جو کہ حدیث کے بارے میں ہے، ایک غلط خیال اور نظریہ ہے، یہ بات تقریباً ان کے بیشتر ترجمہ نگاران نے بیان کی ہے کہ وہ اصحاب حدیث میں سے تھے، بعد میں انہوں نے فقہ کی جانب رخ کیا، خطیب بغدادی کا بیان کردہ واقعہ ہمیں صرف یہ بتاتا ہے کہ محدثین کی جماعت میں سے نکل کر فقہاء کی جماعت میں وہ کیسے داخل ہو گئے، اس کا پس منظر کیا تھا اور بس، ظاہر ہے کہ اس میں ایسی کوئی بات نہیں ہے کہ جس کی وجہ سے اس واقعہ کو قبول نہ کیا جائے، آخر کوئی تو وجہ ہوگی جس کی وجہ سے امام عیسیٰ بن ابان محدثین کی صف سے نکل کر فقہاء کی صف میں اور بہ طور خاص فقہاء احناف کی صف میں شامل ہوئے، جن کے خلاف ایک عام پروپگنڈہ کیا گیا تھا کہ وہ رائے کو حدیث پر ترجیح دیتے ہیں اور حدیث کی مخالفت کرتے ہیں، اسی پس منظر اور وجہ کو احمد بن مغلس الحمانی نے بیان کیا ہے اور اس میں ایسی کوئی بات نہیں ہے جس کی وجہ سے اس واقعے کو قبول نہ کیا جائے۔ (ماہنامہ الشریعہ، گوجرانوالہ: مئی-۲۰۱۷، ص: ۲۰)

امام محمد سے تحصیل فقہ:

تاریخ بغداد کے حوالہ سے مذکور واقعہ کے علاوہ حافظ ذہبی نے بھی سیر اعلام النبلاء میں اس بات کی وضاحت کی ہے کہ امام عیسیٰ بن ابان نے امام محمد سے علم فقہ حاصل کیا تھا، چنانچہ وہ لکھتے

ہیں: وہ عراق کے فقیہ اور امام محمد کے شاگرد تھے: "فقیه العراق، تلمیذ محمد بن الحسن"

(سیر أعلام النبلاء: الطبقة الحادية عشرة: ۱۰/ ۴۴۰، رقم الترجمة: ۱۴۱، ط: مؤسسة الرسالة)

نیز حافظ ابن حجر لکھتے ہیں: "وتفقه علیه" یعنی عیسیٰ بن ابان نے علم فقہ کا حصول امام محمد بن الحسنؒ سے کیا ہے۔ (لسان المیزان: ٦/ ٢٥٦)

اب سب سے اہم سوال یہ ہے کہ عیسیٰ بن ابان حصول علم فقہ کے لئے امام محمد کی خدمت میں کتنا عرصہ رہے؟ چنانچہ ابن ندیم نے الفہرست میں ذکر کیا ہے کہ انہوں نے امام محمد رحمۃ اللہ علیہ سے بہت ہی کم مدت تک تحصیل علم کیا: "ویقال انه کان قلیل الأخذ عن محمد بن الحسن." (الفهرست لابن الندیم: ١/ ٢٥٤)

یہی بات وکیع نے بھی اخبار القضاۃ میں لکھی ہے کہ ان کا امام محمد سے تحریری طور پر استفادہ کا تعلق کم رہا: "کان عیسیٰ ابن أبان قلیل الکتاب عَن مُحَمَّدِبْنِ الْحَسَن."

(اخبار القضاة: ۲/ ۱۷۱، ط: عالم الکتب، بیروت، ومکتبة المدائن، الریاض)

"الجواهر المضية فی طبقات الحنفية" میں اس مدت کی تفصیل یوں بیان کی گئی ہے کہ وہ مدت چھ مہینے کی تھی؛ چنانچہ ابن ابی الوفاء ذکر کرتے ہیں: "تفقه علی محمد بن الحسن، قیل: إنه لزمه ستة أشهر." (الجواهر المضية فی طبقات الحنفية: ۲/ ۶۷۸، رقم الترجمة: ۱۰۸۶، ط: مکتبة مشکاة)

لیکن دشواری یہ پیش آتی ہے کہ دونوں جگہ یعنی ابن ندیم کی "الفهرست" اور "الجواهر المضية" میں اس قول کو "قیل" سے نقل کیا گیا ہے، جو کہ کمزور اقوال کے نقل کے لیے خاص ہے؛ جب کہ دوسری طرف ان کے ترجمہ نگاروں نے فقہ کے اساتذہ میں امام محمد کا خاص طور سے نام لیا ہے، اس سے اس بات کی تائید ہوتی ہے کہ امام عیسیٰ بن ابان کی امام محمد کی شاگردی کی مدت عرصۂ دراز تک ہوگی، چھ مہینے کی مختصر مدت نہیں ہوگی، چنانچہ مشہور حنفی فقیہ قاضی صیمری امام طحاوی کے حوالے سے ابوخازم سے نقل کرتے ہیں: ابوخازم کہتے ہیں کہ عیسیٰ

بن ابان نے امام محمد سے چھ مہینے براہ راست استفادہ کیا، بعد میں جب امام محمد کو ہارون رشید اپنے ساتھ رقہ لے گئے تو عیسیٰ بن ابان نے امام محمد سے خط و کتابت کے ذریعہ استفادہ کیا۔

”أخبر نا عبد اللّٰه بن مُحَمَّد الْأَسدی قَالَ أنبأ أَبُو بکر الدَّامغَانِی الْفَقِیه قَالَ ثَنَا أَحْمد ابْن مُحَمَّد بن سَلمَة بن سَلامَة قَالَ سَمِعت أَبَا خازم یَقُول: إِنَّمَا لزم عِیسَی بن أبان مُحَمَّدَ بنَ الْحسن سِتَّةَ أشهر ثمَّ کَانَ یکاتبه إِلَی الرقة.“ (أخبار أبی حنیفة وأصحابه: أخبار أبي موسی عیسی ابن ابان بن صدقة، ۱/۴۷، ط: عالم الکتب، بیروت)

صیمری کی نقل کردہ روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ عیسیٰ بن ابان امام محمد کے ”رقہ“ چلے جانے کے بعد بھی خط و کتابت کے ذریعہ مستفید ہوتے رہے، ابن ابی العوام کی تصنیف ’فضائل ابی حنیفہ‘ سے معلوم ہوتا ہے کہ امام محمد سے براہ راست استفادہ کی مدت گیارہ مہینے تھی؛ چنانچہ وہ ابوخازم سے ہی روایت نقل کرتے ہیں کہ امام محمد سے عیسیٰ بن ابان کے استفادہ یا شاگردی کی کل مدت گیارہ مہینے ہے:

”أبا خازم القاضی یقول: قال لی عبد الرحمن بن نابل: ما جالس عیسیٰ بن أبان محمد بن الحسن إلا أحد عشر شهراً، وتوفی عیسیٰ بن أبان سنة عشرین ومائتین.

(فضائل أبی حنیفة وأخباره ومناقبه: ۱/۳۶۰، ط: المکتبة الإمدادیة، مکة المکرمة)

حقیقت یہ ہے کہ ماقبل میں جو کچھ عرض کیا گیا، یہ تمام ہی باتیں تحقیق کے معیار پر پوری نہیں اترتی، امام محمد کا رقہ جانا، ان کے انتقال سے کئی برس قبل کا واقعہ ہے، آپ رقہ میں کتنی مدت رہے، اس کے بارے میں بروکلمان نے لکھا ہے کہ کئی سال رہے، پھر رقہ کی قضاء سے آپ کو معزول کر دیا گیا، اس درمیان آپ بغداد میں رہے، پھر قاضی القضاۃ بنائے گئے اور پھر ہارون رشید کے ساتھ ”رے“ گئے تھے کہ وہیں انتقال ہو گیا۔ (تفصیل کے لیے دیکھیے: امام محمد بن الحسن شیبانی اور ان کی فقہی خدمات: ص: ۱۱۳-۱۲۵)

اس سے واضح ہے کہ عیسیٰ بن ابان نے آپ سے کئی سال تک استفادہ کیا ہے؛ کیوں کہ

رقہ کا واقعہ امام محمد کی وفات سے کئی سال قبل کا ہے اور یہ بالکل غیر فطری ہے کہ رقہ میں جب تک امام محمد رہیں تو عیسیٰ بن ابان ان سے خط و کتابت کے ذریعہ استفادہ کریں، لیکن جب امام محمد معزول ہو کر بغداد میں تشریف فرما ہوں تو عیسیٰ بن ابان استفادہ نہ کریں اور جب "رے" چلے جائیں تو وہاں جا کر استفادہ نہ کریں، ماقبل میں جتنے اقوال امام محمد سے استفادہ کے سلسلے میں گزرے ہیں، ان کے بارے میں ہمارا خیال یہ ہے کہ یہ ابتداء کی مدت بتائی جارہی ہے کہ عیسیٰ بن ابان کو ابتداء میں کس قدر استفادہ کا براہ راست موقع ملا۔

امام محمد علیہ الرحمہ سے طویل استفادہ کا ہی فیض تھا کہ عیسیٰ بن ابان کی امام محمد کے اقوال وعلوم پر گہری نگاہ تھی، جو بات دوسروں کو بھی معلوم نہیں ہوتی تھی وہ عیسیٰ بن ابان کے علم میں ہوتی تھی، چنانچہ ایک واقعہ میں انہوں نے وراثت کے مسئلہ میں نواسوں اور پوتوں کے درمیان فرق کرتے ہوئے فیصلہ صادر کیا، تو بعض فقہاء احناف نے ان پر ائمہ احناف کے قول سے باہر نکل کر فیصلہ کرنے کی بات کہی، عیسیٰ بن ابان نے کہا: میں نے جو فیصلہ کیا ہے وہ امام محمد کا بھی قول ہے، اس کو بکار بن قتیبہ، ہلال بن یحییٰ اور امام محمد کے دوسرے شاگرد جان نہ سکے؛ لیکن ابو خازم نے اعتراف کیا کہ یہ امام محمد بن حسن کا ہی قول ہے اور عیسیٰ بن ابان سچ کہتے ہیں۔

"فقال ما خرجت من قول أصحابنا، وهذا القول الذي قضيت به هو قول محمد بن الحسن، قال: بكار وما عرفنا ذلك من قول محمد بن الحسن ولا عرفه هلال ولا أولئك الفقهاء الذين أنكروا على عيسى قضاءه فذكرت أنا ذلك لأبي خازم فعرفه وقال ما صنعوا شيئا قد صدق عيسى في هذه الرواية على محمد هي في كتابه الكبير من السير في الحربي إذا أومن على نفسه وعلى ولده وولد ولده أنه لا يدخل في ذلك أولاد بناته فرجعت أنا إلى كتاب السير فوجدته كما قال أبو خازم." (أخبار ابی حنيفة: ۱۵۲/۱، عالم الكتب، بيروت)

عیسیٰ ابن ابان نے امام ابو یوسف سے کوئی استفادہ کیا یا نہیں کیا، اس بارے میں عیسیٰ بن ابان کے تمام سوانح نگار خاموش ہیں، قاضی وکیع لکھتے ہیں: مجھے کسی بھی شخص نے یہ نہیں

بتایا کہ اس نے عیسیٰ بن ابان کو ابو یوسف کے پاس دیکھا ہے: "ولم یخبرنی إنسان أنه رآه عند أبي يوسف." (اخبار القضاۃ: ۲/۱۷۱، ط: عالم الکتب، بیروت، ومکتبۃ المدائن، الریاض)

اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ عیسیٰ بن ابان نے امام ابو یوسف سے استفادہ نہیں کیا ہے، امام ابو یوسف سے استفادہ نہ کرنے کی وجہ شاید یہ ہوگی کہ آپ نے امام محمد کا دامن ان کے انتقال سے محض گیارہ مہینے قبل تھاما اور امام محمد کے انتقال سے کئی برس قبل امام ابو یوسف کا انتقال ہو چکا تھا، یعنی جس وقت وہ امام محمد سے وابستہ ہوئے، اس سے پہلے امام ابو یوسف کا انتقال ہو چکا تھا اور جب امام ابو یوسف باحیات تھے تو ان سے مکتب فکر کے اختلاف کی بنا پر استفادہ نہیں کیا ہوگا۔

تلامذہ:

مختلف ذمہ داریوں بالخصوص کار قضاء کے نازک فریضہ کی ادائیگی کے ساتھ عیسیٰ بن ابان نے درس وتدریس کا فریضہ بھی انجام دیا، عیسیٰ بن ابان کی بہتر تعلیم وتربیت کا نتیجہ تھا کہ آپ کے شاگرد آگے چل کر آسمان علم وفضل کے آفتاب و ماہتاب ہوئے، عیسیٰ بن ابان کے چند ممتاز شاگردوں کا یہاں ذکر کیا جا رہا ہے:

(۱) ہلال بن یحییٰ الرائے، آپ کا شمار فقہ حنفی کے ممتاز ترین فقہاء میں ہوتا ہے، بصرہ کے قاضی رہے، آپ عیسیٰ بن ابان کے شاگرد ہیں، اور آپ نے ہی اولاً علم شروط وسجلات میں تصنیف کی: "هِلَال الرَّأْي ... - ۲۴۵ هـ = ... - ۸۵۹ م): هلال بن يحيى بن مسلم البصري: فقيه من أعيان الحنفية. من أهل البصرة. لقب بالرأي، لسعة علمه و كثرة أخذه بالقياس. له كتاب في الشروط، قال صاحب كشف الظنون: أول من صنف في علم الشروط والسجلات، هلال بن يحيى." (الاعلام للزرکلی: ۸/۹۲، ط: دار العلم للملایین)

(۲) ابوخازم: آپ کا نام عبدالحمید اور والد کا نام عبدالعزیز ہے، ابوخازم کنیت ہے، آپ بصرہ کے رہنے والے تھے، شام، کوفہ، کرخ، بغداد وغیرہ میں آپ نے قضاء کی ذمہ

داریاں انجام دی، علم وعمل اور زہد وورع میں آپ کا مقام بہت بلند ہے، امام طحاوی آپ کے شاگرد ہیں: ”ابن عبد العزيز (... - ۲۹۲ هـ = ... - ۹۰۵ م) عبد الحميد بن عبد العزيز، أَبُو خازم: قاض، فرضي، من أهل البصرة. ولي القضاء بالشام والكوفة وكرخ وبغداد.“

(الاعلام للزرکلی: ۲۸۷/۳، ط: دار العلم للملایین)

(۳) بکار بن قتیبہ: آپ کے علمی کمال بالخصوص فقہ وحدیث کی جامعیت پر محدثین کا اتفاق ہے، آپ مصر کے قاضی بنے؛ لیکن ابن طولون کے ایک حکم کی تعمیل اپنی اصول پرستی کی بنا پر نہ کرسکنے کی وجہ سے قید کردیئے گئے، قید میں بھی حدیث وفقہ کا درس جاری رہا، لوگ مسائل پوچھنے کے لیے آیا کرتے تھے، امام طحاوی آپ کے خاص شاگرد ہیں، دورانِ قید ہی آپ کا انتقال ہوا، رحمہ اللہ رحمۃ واسعۃ: ”بَكّار بن قُتَيْبَة (۱۸۲ - ۲۷۰ هـ = ۷۹۸ - ۸۸۴ م) بكار بن قتيبة بن أسد، أبو بكرة، من بني الحارث بن كلدة الثقفي: قاض فقيه محدث. ولي القضاء بمصر للمتوكل العباسي سنة ٢٤٦ هـ ولما صار الأمر الى أحمد بن طولون بمصر، أمره بخلع (الموفق) من ولاية العهد، فامتنع بكار، فاعتقله، فأقام في السجن يقصده الناس ويروون عنه الحديث ويفتيهم، وهو باق على القضاء، إلى أن توفي في سجنه بمصر، ومولده في البصرة. له كتب منها (الوثائق والعهود) في الفقه.“

(الاعلام للزرکلی: ۶۰/۲، ط: دار العلم للملایین)

(۴) حسن بن سلام السواق: آپ کے بارے میں زیادہ معلومات نہیں ملتی ہیں، آپ نے اپنے دور کے جلیل القدر محدثین سے حدیث کا علم حاصل کیا، آپ حدیث کے معتبر راوی ہیں، حافظ ذہبی نے آپ کو الامام، الثقۃ، المحدث کے گراں قدر الفاظ سے یاد کیا ہے، سن ۲۷۷ھ میں آپ کا انتقال ہوا: ”الحسن بن سلام أبو علي البغدادي السواق، الإمام، الثقة، المحدث، أبو علي البغدادي السواق.... قال أبو بكر الخطيب: ثقة صدوق. قال أبو بكر الشافعي: مات في صفر، سنة سبع وسبعين ومائتين.“ (سیر اعلام النبلاء: الطبقہ

الخامسة عشر، ۱۳/ ۱۹۲ ، رقم الترجمة: ۱۰۸ ، ط: مؤسسة الرسالة)

فقہ وحدیث میں مقام ومرتبہ:

عیسیٰ بن ابان کا دورعلم حدیث وفقہ کا سنہرا دور ہے، آپ نے اپنے عہد کے مشہور، قدآور اور جلیل القدر محدثین سے حدیث کا علم حاصل کیا تھا اور خاصی بڑی عمر تک آپ کا تعلق جماعت محدثین کے ساتھ تھا، اور امام محمد سے رابطہ سے قبل آپ کی دلچسپی کا محور فقط علم حدیث ہی تھا، آپ کو اللہ نے جس ذہانت وفطانت سے نوازا تھا، اس سے یہ اندازہ لگانا مشکل نہیں ہے کہ آپ کے علم حدیث میں بھی ممتاز مقام تھا، یہی وجہ ہے کہ ابن سماعہ جیسے مشہور محدث اور فقیہ کا آپ کا متعلق تاثر یہ ہے کہ" وکان عیسیٰ حسن الحفظ للحدیث "عیسیٰ بن ابان حدیث کو اچھی طرح یاد رکھنے والے تھے، ابن سماعہ نے جب عیسیٰ بن ابان کا امام محمد سے تعارف کرایا تو یہ کہا: یہ آپ کے بھتیجے ابان بن صدقہ ہیں، یہ ذہین ہیں اور علم حدیث سے گہری واقفیت رکھتے ہیں: "هَذَا ابْنُ أَخِيکَ أبانُ بنُ صَدَقَةَ الْکَاتِبُ وَمَعَه ذکاءٌ وَمَعْرِفَةٌ بِالْحَدِيثِ". (اخبار أبی حنیفة وأصحابه: أخبار أبي عبدالله محمد ابن الحسن الشيباني رحمة الله عليه، ۱۳۲/۱، ط: عالم الکتب، بیروت)

پھر اسی واقعہ میں یہ بھی اعتراف ہے کہ امام محمد سے انہوں نے حدیث کے پچیس ابواب کے متعلق اپنے اشکالات دوہرائے، جس سے پتہ چلتا ہے کہ ان کو علم حدیث میں کتنا ممتاز مقام حاصل تھا، اگر یہ سب اعتراف نہ بھی ہوتا، تب بھی ان کی کتاب "الحجج الصغیر" کا جو خلاصہ امام جصاص رازی نے "الفصول فی الاصول" میں پیش کیا ہے، اس کو پڑھنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ آپ کا علم حدیث میں مقام کتنا بلند اور حدیث وآثار سے اصول وفروع کے استنباط میں آپ کو کتنی مہارت اور کتنا رسوخ تھا، احادیث وآثار سے آپ نے احناف کے اصول فقہ پر جو داد تحقیق دی ہے، اس کو دیکھ کر بے ساختہ یہ کہنا پڑتا ہے کہ امام شافعی کے بعد اصول فقہ پر اس طرح سے مجتہدانہ کلام کی نظیر نہیں ملتی۔

امام محمد کی شاگردی میں آکر ان کی خفتہ صلاحیتوں کو جلا ملی اور جلد ہی انہوں نے فقہ میں

درک اور مہارت حاصل کرلیا اور رفتہ رفتہ فقہ کے فن میں اتنی مہارت حاصل کر لی کہ اس دور کے اور بعد کے بڑے بڑے علماء فقہ آپ کی معرفتِ تامہ اور رسوخِ کامل کے معترف ہو گئے؛ بلکہ بعض جلیل القدر علماء نے تو ان کی تعریف میں یہاں تک کہہ دیا کہ بصرہ میں ابتداء اسلام سے لے کر عیسیٰ بن ابان کے قاضی ہونے تک ان سے زیادہ بڑا فقیہ بصرہ میں کوئی قاضی نہیں ہوا۔

تصنیفات وتالیفات:

قضاء کی ذمہ داریوں اور درس وتدریس کی مصروفیات کے ساتھ ساتھ انہوں نے تصنیف و تالیف کی خدمات بھی انجام دی ہیں، اور بطور خاص اصول فقہ میں گراں قدر اضافہ کیا ہے، ان کے تقریباً تمام ہی ترجمہ نگاروں نے ان کے نام کے ساتھ صاحب التصانیف کا اضافہ کیا ہے، جس سے پتہ چلتا ہے کہ وہ تصنیف کے لحاظ سے بہت مشہور تھے اور ان کی تصانیف کی خاصی تعداد رہی ہوگی، اصول فقہ کے مختلف موضوعات پر انہوں نے مستقل کتابیں لکھی ہیں، مختلف مصنفین جنہوں نے ان کی تصنیفات کی فہرست دی ہے، ہم اس کا ذکر کرتے ہیں:

(۱) کتاب الحجة. (۲) کتاب خبر الواحد. (۳) کتاب الجامع. (۴) کتاب اثبات القیاس. (۵) کتاب اجتهاد الرای. (الفهرست لابن الندیم: ۱/۲۵۵)

امام جصاص رازی نے درج ذیل کتاب کا اضافہ کیا ہے:

(٦) الحجج الصغير (الفصول في الاصول: باب تخصيص العموم بخبر الواحد، ۱/۱۵٦، ط: وزارة الأوقاف الكويتية)

صاحب ہدیۃ العارفین نے درج ذیل کتابوں کا اضافہ کیا ہے:

(۷) إثبات القياس. (۸) اجتهاد الرأي. (۹) الحجة الصغيرة في الحديث. (اس کا پتہ نہیں چلا کہ آیا یہ ہی الحجج الصغیر ہے جس کا تذکرہ جصاص رازی نے کیا ہے یا پھر الگ سے کوئی اور کتاب ہے۔) (۱۰) كتاب الجامع في الفقه. (۱۱) كتاب الحج. (۱۲) كتاب الشهادات. (۱۳) كتاب العلل. (۱۴) في الفقه۔ (هدية العارفين اسماء

المولفین وآثار المصنفین، ۱/۸۰۶، ط: دار احیاء التراث العربی، بیروت)

چودہویں نمبر پر موجود کتاب کا نام معجم المؤلفین میں "العلل فی الفقه " ہے اور شاید یہی زیادہ صحیح بھی ہے۔ (۸۱/۸، ط: مکتبۃ المثنی، بیروت، داراحیاء التراث العربی، بیروت)

(۱۵) الحجج الكبير في الرد على الشافعي القديم: اس کتاب کا تذکرہ علامہ زاہد الکوثری نے کیا ہے، اس کے علاوہ علامہ لکھتے ہیں کہ عیسی بن ابان نے ایک کتاب حدیث قبول کرنے کی شروط کے سلسلہ میں مریسی اور شافعی کے رد میں بھی لکھی، عیسی بن ابان نے اپنی کتابوں میں وہی اصول بیان کیے، امام محمد سے جن کی تعلیم انہوں نے حاصل کی تھی۔ (سیرت امام محمد بن الحسن الشیبانی، اردو ترجمہ: بلوغ الامانی فی سیرت الامام محمد بن الحسن الشیبانی: ص: ۲۰۷)

کتابوں کے نام سے اندازہ ہوتا ہے کہ انہوں نے اپنے دور میں محدثین اور اہل فقہ کے درمیان جن مسائل میں شدید اختلافات تھے، ان پر قلم اٹھایا ہے، مثلا بعض شدت پسند ظاہری محدثین کا موقف تھا کہ قیاس کرنا صحیح نہیں اور وہ شرعی دلیل نہیں ہے، اس کی تردید میں "کتاب اثبات القیاس" لکھی گئی ہوگی، اسی طرح اس زمانے میں محدثین جہاں ایک طرف خبر واحد کو قطعی اور یقینی دلیل مانتے تھے، دوسری جانب معتزلہ اور دیگر گمراہ فرقے خبر واحد کی اہمیت کم کر رہے تھے، ایسے عالم میں انہوں نے خبر واحد پر قلم اٹھایا اور احناف کا موقف سامنے رکھا۔

"الحجج الصغير "عیسی بن ابان کی دیگر کتابوں کی طرح یہ کتاب بھی ناپید ہے، لیکن خوش قسمتی سے اب امام جصاص رازی کی "الفصول فی الاصول" طبع ہوکر آ گئی ہے، اس کے مطالعہ سے ایسا محسوس ہوتا ہے کہ گویا امام جصاص کی یہ کتاب "الحجج الصغير " کی شرح یا اس کا بہترین خلاصہ ہے، تقریبا تمام مباحث میں انہوں نے "الحجج الصغير " سے استفادہ کیا ہے اور ایک دو مقامات کو چھوڑ کر ہر جگہ وہ عیسی ابن ابان کے ہی موقف کے حامل نظر آتے ہیں، گویا اس کتاب کے واسطہ سے براہ راست نہ سہی، لیکن بہت قریب سے ہم عیسی بن ابان کے نظریات وخیالات سے واقف ہو سکتے ہیں، صاحب کشف الظنون حاجی خلیفہ اس کتاب

کے بارے میں لکھتے ہیں: اور عیسی بن ابان کی حجج (شاید الصغیر مراد ہو) علم کی باریکی اور ترتیب کے حسن کے لحاظ سے مزنی کی دونوں کتابوں سے بہتر ہے: "وحجج عيسى بن ابان ادق علماً، واحسن ترتيبا من كتاب المزني" (كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون:١/ ٦٣٢، ط: مؤسسة التاريخ العربي - دار إحياء التراث العربي بيروت)

اب یہاں اصل بات ذکر کی جارہی ہے کہ حضرت عیسٰی ابن ابان ہی وہ شخصیت ہیں جنہوں نے مستقلاً حدیثی اصول احناف کی داغ بیل ڈالی، ذیل میں اس کا پس منظر بیان کیا جارہا ہے:

کتاب الحجج کی تصنیف کا پس منظر:

اس کتاب کی تصنیف کا ایک دلچسپ پس منظر ہے، وہ یہ ہے کہ مامون الرشید کے قریبی رشتہ دار عیسی بن ہارون ہاشمی نے کچھ احادیث جمع کیں اور ان کو مامون الرشید کے سامنے پیش کیا اور کہا کہ احناف جو آپ کے دربار میں اعلیٰ مناصب، عہدوں اور منصبوں پر مامور ہیں، ان کا عمل اور مسلک و موقف ان احادیث کے خلاف ہے اور یہ وہ حدیثیں جس کو ہم دونوں نے اپنے عہد تعلیم میں محدثین کرام سے سنا ہے، یہ بات سن کر عیسی بن ابان نے اپنے دربار کے حنفی علماء کو اس کا جواب لکھنے کے لیے کہا، لیکن انہوں نے جو کچھ لکھا وہ مامون کو پسند نہ آیا، یہ دیکھ کر عیسی بن ابان نے کتاب الحجج تصنیف کی، جس میں انہوں نے بتایا کہ کسی روایت کو قبول کرنے اور نہ کرنے کا معیار کیا ہونا چاہیے اور اس میں انہوں نے امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے مسلک کے دلائل بھی بیان کیے، جب مامون الرشید نے یہ کتاب پڑھی تو بہت متاثر ہوا اور بے ساختہ کہنے لگا:

حسدوا الفتى اذلم ينالوا سعيه - فالناس اعداءله وخصوم
كضرائر الحسناء قلن لوجهها - حسداً وبغيا انه لذميم

کسی بھی باصلاحیت آدمی کا جب مقابلہ نہیں کیا جا سکتا تو لوگ اس سے حسد کرنے لگتے ہیں اور اس کے دشمن بن جاتے ہیں، جیسا کہ خوبصورت عورت کی سوتنیں محض جلن میں کہتی ہیں کہ وہ تو بدصورت ہے۔ (تاج التراجم لابن قطلوبغا: ص: ٢٢٦-٢٢٧، رقم الترجمة: ١٩٠، ط: دار القلم، دمشق/تاريخ

الإسلام للذہبی: الطبقة الثالثة والعشرون، ۱۸۳/۱۶، رقم الترجمة: ۳۱۹، ط: المکتبة التوفیقیة)

اس واقعہ کو سب سے زیادہ تفصیل کے ساتھ صیمیری نے "أخبار أبي حنيفة واصحابه" (۱٤۷/۱) میں بیان کیا ہے۔

وفات:

امام عیسی بن ابان تادم حیات بصرہ کے قاضی رہے، محمد بن عبداللہ کلبی کہتے ہیں کہ میں انتقال کے وقت ان کے پاس موجود تھا، انہوں نے مجھ سے کہا کہ ذرا میرے مال و دولت کا شمار تو کردو، میں نے گنا تو بہت زیادہ مال نکلا، پھر انہوں نے فرمایا کہ اب مجھ پر جو قرضے ہیں، ان کو جوڑ کر بتاؤ کہ کل قرضہ کتنا ہے؟ جب میں نے ان کے قرضوں کو جوڑا تو پایا کہ یہ ان کی کل مالیت کے قریب ہے، اس پر عیسی بن ابان کہنے لگے: اسلاف کہا کرتے تھے کہ زندگی مال داروں کی سی جیو اور موت فقیروں کی سی ہونی چاہیے۔ (أخبار أبي حنيفة وأصحابه: ۱۴۹/۱)

بالآخر وہ گھڑی آہی گئی جس سے ہر ایک کو دو چار ہونا ہے، اور جو نہ ٹل سکتی ہے، نہ آگے پیچھے ہوسکتی ہے، ماہ صفر المظفر کی ابتدائی تاریخ سن ۲۲۱ ہجری میں علم کا یہ آفتاب غروب ہوگیا، بعض حضرات نے سن وفات ۲۲۰ھ بھی بتایا ہے، لیکن ۲۲۱ھ ہی معتبر ہے، علامہ ذہبی نے تاریخ اسلام اور سیر اعلام النبلاء میں سن وفات ۲۲۱ھ بتایا ہے، حافظ ذہبی چونکہ انتقال کی تاریخ وغیرہ بتانے میں کافی محتاط ہیں اور اس سلسلے میں بہت احتیاط اور تحقیق سے کام لیتے ہیں، لہذا ان کی بات زیادہ معتبر ہے۔ (سیر أعلام النبلاء: ۴۴۰/۱۰ - ماہنامہ الشریعہ گوجرانوالہ مع تلخیص و توضیح: جون-۲۰۱۷)

ماقبل تفصیل سے معلوم ہوا کہ احناف کے بھی اصول حدیث ہے اور اس کی داغ بیل ڈالنے والے حضرت عیسیٰ ابن ابان ہیں، ان کے بعد امام ابوبکر جصاص کا نام آتا ہے، جیسا کہ ماقبل میں بیان کیا گیا کہ انہوں نے احکام القرآن کے مقدمہ کے طور پر اصول میں ان کی کتاب-جو "الفصول فی الاصول" سے معروف ہے جو کویت سے چار جلدوں میں چھپ چکی

ہے- میں عیسیٰ بن ابان کے بیان کردہ اصول ہی کی ترجمانی کی ہے، اس کی تیسری جلد ص: ۱۳۱-۲۱۲ تک سنت کی بحث میں ہے، ویسے تو اس کے بعد بھی کچھ حصہ ہے جس میں آنے والی گفتگو محض فقہی و اصولی نقطۂ نظر سے ہے؛ مگر اس سے ماقبل والا حصہ اسی انداز کی بحثوں پر مشتمل ہے؛ بلکہ فی الجملہ اس اسلوب پر بھی مشتمل ہے، جو علوم الحدیث و مصطلح الحدیث کا امتیاز ہے اور خیال رہے کہ جصاص، رامہرمزی کے فی الجملہ ہم عصر ہیں، جصاص کی وفات سن ۳۷۰ھ میں اور رامہرمزی کی سن ۳۶۰ھ ذکر کی جاتی ہے۔

اسی طرح شمس الائمہ سرخسی (م: ۴۵۰ھ) کا نام بھی معروف ہے، اصول میں ان کی کتاب "اصول السرخسی" کے نام سے معروف ہے، اس کتاب کا بھی تقریباً ایک ربع حصہ مصطلح الحدیث کی تفصیلات اور بحثوں پر مشتمل ہے، اور اب الحمدللہ اُصول سرخسی مکمل تحقیق وتخریج کے ساتھ کویت سے تین جلدوں میں شائع ہوئی ہے اور ہر جلد کے محقق الگ الگ ہے، مزید خوشی کی بات یہ ہے کہ اس میں جو دوسری جلد ہے وہ تقریباً مکمل حدیثی اصول احناف پر مشتمل ہے، جس میں احناف کے اصول حدیث کو تحقیق وتخریج کے ساتھ مفصل ذکر کیا گیا ہے، حنفیہ پر جو اعتراضات ہوتے ہیں کہ اُصول احناف میں وہ محدثین کے تابع ہے، ان کی کوئی مستقل تصنیف نہیں ہے، یہ مفروضہ غلط ثابت ہوتا ہے، اب اس تحقیق کے بعد یہ سارے اعتراضات دور ہوجاتے ہیں، اور معلوم ہوتا ہے کہ فقہاء احناف محدثین سے پہلے اصول مرتب کر چکے تھے، چونکہ فقہی رنگ غالب تھا اس لئے اسے مستقلاً بیان کرنے کے بجائے کتب فقہ میں ہی بحث السنہ کے تحت بیان کر دیا، جس کی بین مثال اصول سرخسی ہے، مختصراً یہاں اس کے عناوین ذکر کئے جارہے ہیں:

(۱) فصل في بيان حد المتواتر من الأخبار وموجبها. (۲) باب الكلام في قبول أخبار الآحاد والعمل بها. (۳) فصل في بيان أقسام ما يكون خبر الواحد فيه حجة. (٤)فصل في أقسام الرواة الذين يكون خبرهم حجة. (٥) فصل في بيان شرائط الراوي حداً وتفسيراً وحكماً. (٦) فصل في بيان ضبط المتن والنقل بالمعنى. (٧) فصل في

بيان الضبط بالكتابة والخط. (٨) فصل في بيان وجوه الانقطاع. (٩) فصل في بيان أقسام الأخبار من حيث العلم بصدقها وكذبها. (١٠) فصل في الخبر يلحقه التكذيب من جهة الراوي أو من جهة غيره. (١١) فصل في بيان المعارضة بين النصوص، وتفسير المعارضة، وركنها، وحكمها، وشرطها. (١٢) باب البيان (١٣) فصل في بيان التغيير والتبديل (١٤) باب النسخ جوازاً وتفسيراً. (١٥) فصل في بيان محل النسخ. (١٦) فصل في بيان شرط النسخ. (١٧) فصل في بيان الناسخ. (١٨) فصل في بيان وجوه النسخ. (١٩) باب الكلام في أفعال النبي عليه الصلاة والسلام. (٢٠) فصل في بيان طريقة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في إظهار احكام الشرع. (٢١) فصل في حكم فعل النبي عليه الصلاة والسلام وقوله متى ورد موافقاً لما هو في القرآن. (٢٢) فصل فى فعل النبي عليه الصلاة والسلام المبين لما في القرآن هل يكون الزمان والمكان شرطاً فيه. (٢٣) فصل في بيان شرائع من قبلنا. (٢٤) فصل في تقليد الصحابي إذا قال قولاً لا يعترف له مخالف. (٢٥) فصل في خلاف التابعي هل يعتد به مع إجماع الصحابة. (٢٦) فصل في حدوث الخلاف بعد الإجماع باعتبار معنى حادث. (أصول السرخسي المسمى: تمهيد الفصول في الأصول بتحقيق الدكتور رائد بن خلف بن محمد العصيمي: المجلد الثاني كاملا تقريباً، ط: أسفار لنشر نفيس الكتب والرسائل العلمية، دولة كويت)

برصغیر میں حنفی مدارس کے درسِ نظامی کے ہر ذہین طالب علم کو یہ کش مکش پیش آتی ہے کہ اگر صحاحِ ستہ کے اس ذخیرہ احادیث پر- جو داخل نصاب ہے اور جن میں سے بعض کتب کو اَصح الکتب قرار دیا جاتا ہے- احکامِ شرعیہ کا مدار ہے تو حنفی فقہ کے حدیث سے مستنبط ہونے پر ایک بڑا سوالیہ نشان لگ جاتا ہے اور اگر حنفی فقہ کی زیرِ تدریس کتب میں مذکور ادلہ مستند ہیں تو کیا عقل و قیاس کی اساس پر صحیح احادیث سے صرفِ نظر کیا جا سکتا ہے یا صحیح اور مستند ترین روایات پر دوسرے اور تیسرے درجے کی کتب احادیث کی روایات کو ترجیح دی جا سکتی ہے؟ اس کش مکش کے نتیجے میں یا تو

فقہ حنفی کا یہ دعویٰ مخدوش معلوم ہونے لگتا ہے کہ اس کی بنیاد کتاب اللہ کے بعد سنت نبوی پر ہے یا یہ خیال پختہ ہونے لگتا ہے کہ احادیث کے اخذ وقبول میں حنفیہ مخصوص انتخابی رجحان کے حامل ہیں۔

اس کش مکش کا اصل سبب یہ ہے کہ مدارس میں داخل نصاب کتب احادیث کی تفہیم اور ان سے استدلال کے لیے جو اصولِ حدیث پڑھائے جاتے ہیں، وہ ان اصول سے مختلف ہیں جن کی اساس پر داخل نصاب کتب فقہ کی تدوین کی گئی ہے، اس تضاد کی وجہ سے طلبہ کے ذہن میں یہ تصور جاگزیں ہوجاتا ہے کہ حنفی فقہ اور احادیث میں یکسانی کا فقدان ہے، ستم بالائے ستم یہ کہ حنفی مدارس میں جو اصولِ حدیث کی کتابیں پڑھائی جاتی ہیں، وہ حنفیہ کے نہیں؛ بلکہ محدثین کے اصول بیان کرتی ہیں اور طلبہ کو موقوف علیہ اور دورۂ حدیث کے دوران احادیث کو انہیں اصول پر پرکھنے کی مہارت بہم پہنچاتے ہیں۔

حنفیہ کے اصولِ حدیث مختلف ہیں، لیکن وہ تدریس حدیث کے مقدمہ کے طور پر نہیں؛ بلکہ اصولِ فقہ میں ضمناً پڑھائے جاتے ہیں اور ان کی مناسب تطبیقی مشق بھی نہیں کرائی جاتی، اگر اصولِ حدیث کی تدریس کے دوران صرف محدثین کے اصول پڑھانے کی بجائے حنفیہ اور محدثین دونوں کے اصول کی نہ صرف تدریس؛ بلکہ مقارنہ کرکے ثمرۂ اختلاف اور نتائج سے متعارف کروایا جائے تو یقیناً طلبہ ذہنی کش مکش میں مبتلا ہونے کے بجائے دورانِ تعلیم ہی یکسو ہوسکتے ہیں۔

اس سلسلہ کے رسائل میں رضی الدین محمد بن ابراہیم حلبی معروف بہ ابن الحنبلی کا رسالہ "قفوالاثر" ہے، شیخ عبدالفتاح ابوغدہ نے اہتمام سے اس کو شائع کیا (مگر بس تحقیق متن کی حد تک) اور قفوالاثر کی بہت تعریف فرمائی، فرماتے ہیں کہ یہ سابق تمام کتابوں کا خلاصہ اور لب لباب ہے، اسی لئے "قفو الاثر و صفو علوم الاثر" ہے۔ (مقدمة قفو الأثر: ۲۸)

زیر نظر کتاب میں بفضلہٖ تعالیٰ اسی پر کام کیا گیا ہے اور محدثین وفقہاء احناف کے اصولوں کے مابین فرق وامتیاز، اختلافی اصول وغیرہ واضح کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔

چونکہ یہ کتاب "قفو الاثر فی صفو علوم الاثر" دارالعلوم ماٹلی والا کے تخصص فی الحدیث

الشریف کے نصاب میں شامل ہے، عزیزم مولانا عاطف سلمہ اس کا اُردو ترجمہ میرے پاس لے کر آئے، وہ خود تخصص فی الحدیث کے درجہ میں یہ کتاب پڑھ چکے تھے، اس وقت بہت سے مقامات پر عبارتوں کے گنجلک اور پیچیدہ ہونے کا احساس کر چکے تھے، لہٰذا اس کو درست کرنا اور کتاب کے مفہوم کو واضح کرنا ان کے پیش نظر تھا، لیکن چونکہ ابن الحنبلی نے احناف کے اصول کو اتنا زیادہ واضح طور پر نہیں لکھا ہے، بلکہ بہت ہی اختصار سے کام لیا ہے اور زیادہ تر متن نخبہ کا ہی ہے، خود ابن الحنبلی نے مقدمے میں ذکر کیا ہے کہ میں نے اپنے استاذ سے نخبۃ الفکر پڑھنے کے دوران کچھ نوٹس لکھیں جس کا اس کتاب میں اضافہ کر دیا ہے، لہٰذا ترجمہ کے ساتھ حواشی کا اضافہ کرنا ناگزیر تھا، جس میں محدثین وفقہاء احناف دونوں کے اختلافی اصول بیان کئے جاوے، شیخ عبد الفتاح ابوغدہ کو بھی اس کا احساس تھا، آپ نے بھی اس کا اظہار کیا ہے، چنانچہ فرماتے ہیں:

”مؤلف امام رضی الدین ابن الحنبلی حلبی حنفی نے اپنی اس کتاب میں اگلی تصنیف شدہ کتابیں یعنی نخبۃ الفکر اور اس کی شروحات وحواشی کی تلخیص کی ہے، جو مقدمۂ ابن الصلاح، اور اس کی شروحات وحواشی کا خلاصہ ہے، مؤلف نے اپنی کتاب کا نام اسی بات کی طرف اشارہ کرنے کے لئے ”قفو الأثر في صفو علوم الاثر“ رکھا، نیز فرمایا کہ ”مصنف نے اختصار کے ساتھ مختلف فیہ مسائل میں ائمہ حنفیہ وشافعیہ کے اصول وضوابط کا اضافہ کیا، تاکہ مسئلہ میں تمام آراء مکمل ہوجائیں، اور ہر صاحب مذہب کے لئے استفادہ کرنا آسان ہوجائے، اور اس میں بڑا فائدہ بھی ہے۔“

اسی طرح کا ”قفو الاثر“ پر جامع تبصرہ حضرت مولانا عبدالمالک صاحب نے بھی کیا ہے، وہ فرماتے ہیں: ”اس وقت ہمارے سامنے ایک کتاب ہے، جس کا نام ہے: ”قفو الأثر في صفو علوم الأثر“، یہ ”رضی الدین محمد بن ابراهيم الحلبي الحنفی الشهير بابن الحنبلی“ (۹۰۸-۹۷۱ھ) کی تصنیف ہے، اصل میں یہ کتاب ”شرح النخبہ“ پر مبنی ہے، مصنف نے مقدمے میں ذکر کیا ہے کہ جب انہوں نے ”شرح النخبہ“ پڑھی تو بہت پسند آئی، لیکن اس میں شافعیہ کے اصول بیان کرنے کی طرف زیادہ توجہ دی گئی ہے، ہمارے احناف کے اصول کو بیان

نہیں کیا گیا، اس لیے انہوں نے یہ مختصر کتاب ترتیب دی، جس میں بقول ان کے انہوں نے احناف کے اصول کو واضح کیا، عبارت یہ ہے:

"ثم لما رفعت إلى الصرح، بقراءة هذا الشرح، سنة إحدى وأربعين وتسع مئة، على الأستاذ شمس الدين محمد الشهير بابن عروس الديروطي المصري الشافعي، نزيل حلب، كنت كتبت حال قراءتي عليه حواشي سميتها "**منح النغبة، على شرح النخبة**، منطوية على فرائد منه استفدتها، محتوية على زوائد لما وجدتها استجدتها. ولكن كان فيه مسائل خلافية، رجح فيها خلاف ما عليه أصحابنا الحنفية، فلم يعمّ نفعه الثلثين، كأنه قول بالقلتين، فآثرت الآن تبيان ما نحن عليه، إثر بيان ما جنح من جنح إليه، بقدر ما أمكن، وبحسب ما قدّر القادر ومكن." (قفو الأثر، ص:٤٤-٤٦)

اس عبارت سے بعض لوگوں نے یہ سمجھا کہ اس کتاب میں جو اصول بیان کیے گئے ہیں، وہ احناف کے اصول حدیث ہیں، لیکن یہ بات علی الاطلاق درست نہیں ہے، ایسا تو اس وقت ہوتا جب ان کے سامنے قدمائے احناف کی کتابیں موجود ہوتیں اور ان کی روشنی میں مذہب کی تنقیح و تفصیل کی ہوتی، اگر ایسا ہوتا تو بات تھی، لیکن اگر کوئی متاخرین کی اصول فقہ کی کتابوں سے دو چار جگہوں میں احناف کا مذہب لکھ دے، وہ بھی کہیں صحیح سمجھے اور کہیں ان سے تسامح ہو گیا ہو تو مذہب احناف کی ترجمانی کیسے ہو سکتی ہے؟ اس کتاب میں تو بعض جگہ "شرح النخبہ" کی عبارت کی بھی غلط ترجمانی کی گئی ہے، اس لیے یہ سمجھنا کہ اس میں احناف کے اصول آ گئے ہیں، غلط فہمی ہے، البتہ چند مسائل میں متاخرین کی اصول فقہ کی کتابوں سے چند باتیں نقل کر دی گئی ہیں اور بس۔"

(محاضرات علوم الحدیث: ۳۶۳-۳۶۴)

اس سے پہلے اسی طرح کی ضرورت محسوس کرتے ہوئے ہم نے "حدیث کے اصول و مصطلحات منہج حنفی کی روشنی میں" نام کی کتاب مولانا عبداللہ صاحب لاجپوری سے تیار کروائی تھی، اس میں بہت قیمتی مواد جمع کیا گیا ہے، تو مولانا عاطف سلمہ سے اس کی بھی تلخیص کتابِ ہذا میں

آجائے اس کی درخواست کی تھی۔

اسی طرح کتاب تبییض کے آخری مراحل میں تھی کہ مولانا عاصم صاحب کوسمبوی نے محدث کبیر، اصول حدیث میں ماہر نباض، حضرت مولانا عبد المالک صاحب (رئیس قسم التدریب فی علوم الحدیث الشریف: مرکز الدعوۃ الاسلامیہ، دھاکہ) دامت برکاتہم کی بہت ہی وقیع اور قیمتی تصنیف لطیف "محاضرات علوم الحدیث" ہدیۃً بھیجی، فجزاھم اللہ تعالی خیرا۔

"محاضرات حدیث" کیا ہے؟ وہ حضرت والا کی برسوں کی انتھک محنت اور فن علوم الحدیث کی غواصی کے بعد نکالے گئے دُرآبدار ہیں، ہر بات بڑی قیمتی اور معلومات سے لبریز ہونے کے ساتھ دلائل ثابتہ سے معمور ہے، تو ہم نے اس میں سے بھی "قفو الاثر فی صفو علوم الاثر" کے مضامین کے مناسب اصول وضوابط کو اس کتاب میں شامل فرمایا ہے، اس کی وضاحت مولانا عاطف صاحب اپنے مضمون میں ذکر کریں گے۔

بہرحال کتاب ہذا سے طلبہ کو زیادہ سے زیادہ استفادہ ہو اس کے پیش نظر مولانا عاطف صاحب نے محنت کی ہے، مولانا عاطف سلمہ دار العلوم ماٹلی والا کے ہونہار و ذی استعداد فاضل ہیں، درس نظامی، تخصص فی الفقہ والافتاء اور تخصص فی الحدیث کی تکمیل دار العلوم ماٹلی والا میں ہی کی ہے اور اس وقت تخصص فی الحدیث کے علاوہ فقہی سمینار کے مقالات کی ترتیب میں بھی وہ عزیزم مولانا رشید احمد صاحب منوبری کے زیرِ نگرانی شریکِ کار ہیں اور بھی دوسرے کاموں میں ان کا علمی تعاون حاصل ہے، حق تعالی شانہ ان کو مزید پختگی اور وابستگی سے استقامت کے ساتھ ترقیات سے نوازے۔ آمین بحرمۃ سید المرسلین صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم۔

(حضرت، مولانا) مفتی اقبال بن محمد ٹنکاروی (دامت برکاتہم)
شیخ الحدیث ومہتمم دار العلوم اسلامیہ عربیہ ماٹلی والا، بھروچ، گجرات
۲۲؍صفر المظفر ۱۴۴۶ھ = مطابق: ۲۸؍اگست ۲۰۲۴ء

بسم اللہ الرحمن الرحیم

پیش لفظ

الحمدلله رب العالمين والصلاة والسلام على نبينا وسيدنا محمد رسول الله إلى العالمين، وعلى آله وصحبه والتابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين. أما بعد:

علوم حدیث کی اہمیت:

علمائے حدیث کہتے ہیں: علم اصول حدیث تمام علومِ دینیہ وشرعیہ کی اصل و اساس ہے؛ کیونکہ علماء حدیث یا ناقدین کے قائم کردہ قواعد واصول سے تمام طبقوں نے استفادہ کیا، خواہ تاریخ وتحریر میں ہو یا زبان اور تاصیل لسانی اور دیگر علومِ شرعیہ، لہٰذا وہ ناقدین اور علماء محدثین کے قائم کردہ اصولوں اور معیارات سے مستفید ہوتے تھے، علماء فرماتے ہیں: باقی علوم کے مقابلے میں اس علم کی اہمیت سب سے زیادہ ہے، کیونکہ دوسرے علوم اس علم سے براہ راست فائدہ اٹھاتے ہیں اور یہ علم باقی علوم سے زیادہ فائدہ نہیں اٹھاتا۔

علم اصول حدیث اور اس کے حدیثی قواعد وضوابط جاننا حدیث میں مشغول رہنے والے ہر طالب کے لئے ضروری ہے، کیونکہ اس کے اصول وقواعد سے صحیح روایت کو ضعیف سے الگ کیا جاتا ہے اور یہ علم علم نحو کے اصولوں کی طرح ہے، جس سے عربی ساخت کی درستگی معلوم کی جاتی ہے، اس وجہ سے اگر اس علم کو احادیث وروایات کے درست کرنے کا آلہ و پیمانہ نام دیا جائے تو نام اسم بامسمیٰ ہوگا، اصطلاحاتِ حدیث کا جاننا بہت ضروری ہے، متعدد نامور علماء نے اس فن کی اہمیت کی نشان دہی کی ہے، جن میں حافظ زین الدین عبدالرحیم عراقی اپنی کتاب ”شرح الفیہ“ کے آغاز میں اس فن کے سلسلہ میں رقمطراز ہیں:

علم حدیث پر وقار، عظیم الشان، نفع بخش اور بہت زیادہ فائدہ مند علم ہے، اسی پر اکثر و بیشتر احکام کا دارومدار ہے، اور اس کے ذریعے سے معلوم ہوتا ہے کہ کیا حلال ہے اور کیا حرام؟ اور اس فن والوں کی کچھ مخصوص اصطلاحات ہیں جس کا سمجھنا ہر طالب کے لئے ضروری ہے، اور اس وجہ سے اس فن کو سیکھنے اور اس کی طرف پوری توجہ مبذول کرنے کی گزارش والتماس کی جاتی ہے۔

(شرح (التبصرة والتذكرة =ألفية العراقي):مقدمة المصنف:۹۷/۱،ط:الكتب العلمية،بيروت،لبنان)

اصولِ حدیث کا مختصر تعارف:

علمِ اصولِ حدیث جو سند اور متن کے احوال کو پہچاننے کے قواعد کا نام ہے، اسے "علمِ مُصطلَح الحدیث" بھی کہا جاتا ہے، یہ علم حضراتِ محدثین کے مناہج اور نقلِ روایت میں ان کی مخصوص شرائط کا نام ہے، جو زمانۂ روایت کے شروع سے ہی محدثین کے ہاں رائج ہیں، وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ ان شرائط میں مزید تنقیح اور ترمیم ہوتی چلی آئی اور اُصولِ حدیث کی مختلف انواع کے عنوانات قائم ہوتے چلے گئے، علامہ عز الدین ابن جماعہؒ (متوفی:۸۱۹ھ) نے علمِ حدیث کی مختصر تعریف ان الفاظ میں کی ہے:

"علم الحديث: علمٌ بقوانينَ يُعرف بها أحوالُ السندِ والمتْن."

(تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي: ۱/۱۸،ط:مكتبة الإتحاد، ديوبند، الهند)

اُصولِ حدیث کی تقسیم:

علمِ اُصولِ حدیث کو دو بنیادی حصوں میں تقسیم کیا گیا ہے:

(۱) علمِ روایتِ حدیث: یعنی تحملِ حدیث اور اداءِ حدیث کے مختلف طرق اور الفاظِ حدیث کے ضبط وغیرہ کا علم۔ (یہ علمِ حدیث کا ابتدائی درجہ ہے۔)

(۲) علمِ درایتِ حدیث: یعنی سند اور متنِ حدیث کی جانچ پڑتال کے قواعد وضوابط اور معنیٔ حدیث سے استنباطِ احکام کے اُصولوں کا علم۔ (یہ علمِ حدیث میں مہارت کا مقام ہے۔)

(النكت الوفية بما في شرح الألفية للبقاعي:۱/۶۳،۶۴،ط:مكتبة الرشد،الرياض)

اُصولِ حدیث کی انواع کی تعداد:

علمِ اُصولِ حدیث کی متعدد انواع بیان کی گئی ہیں، امام المحدثین حافظ ابن الصلاحؒ (متوفی: ۶۴۳ھ) نے اپنی مشہور کتاب ''معرفة أنواع علم الحديث'' میں اُصولِ حدیث کی (۶۵) انواع درج فرمائی ہیں، جبکہ علامہ جلال الدین سیوطیؒ (متوفی: ۹۱۱ھ) نے ''تدريب الراوي'' میں اُصولِ حدیث کی (۹۳) انواع ذکر فرمائی ہیں اور بعض حضرات نے ان کے علاوہ مزید انواع بھی شمار کرائی ہیں۔

اُصولِ حدیث کے انواع کی سند اور متن سے تعلق کی نوعیت:

حدیثِ رسول (صلی اللہ علیہ وسلم) ہمارے پاس رُواتِ سند کے واسطہ سے پہنچی ہے اور بغیر سند کے کوئی بھی حدیث معتبر نہیں ہوتی، اس وجہ سے فنِ حدیث میں سند کو متن کے جزوِ لازم کی طرح سمجھا جاتا ہے، گویا حدیث کے دو حصے ہیں: (۱) سند (۲) متن۔

حضراتِ محدثین عملی طور پر پہلے سندِ حدیث کی جانچ پڑتال کرتے ہیں، اس کے بعد متن سے بحث کرتے ہیں، بلکہ زیادہ تر اُن کی محنت کی جولان گاہ سند ہی ہوتی ہے، چنانچہ اُصولِ حدیث کی ایک سو (۱۰۰) کے قریب انواع میں سے تقریباً ساٹھ فیصد (۶۰٪) انواع کا تعلق سند سے، پینتیس فیصد (۳۵٪) انواع کا تعلق متن سے اور پانچ فیصد (۵٪) انواع کا تعلق معنی حدیث سے ہے، بلکہ اگر غور کیا جائے، تو معلوم ہوتا ہے کہ اصطلاحاتِ متن (یعنی مرفوع، موقوف، مقطوع، متصل، معلق، مرسل، معضل، منقطع، صحیح، حسن اور ضعیف وغیرہ) کا قیام ہی سند (والی انواع) سے بحث پر موقوف ہوتا ہے اور یہ تمام اصطلاحاتِ متن سند کی وجہ سے وجود میں آتی ہیں، گویا ان سب اصطلاحات اور القاباتِ متن کی بنیاد سند ہی ہے، اس لیے علمِ حدیث کی لذت کو پانے کے لیے متن سے پہلے سند کے مباحث کو سیکھنا اور ان کی عملی ممارست انتہائی ضروری ہے۔

اُصولِ حدیث کی فطری اور تدریجی ترتیب:

مبتدی طالب علم کو اُصولِ حدیث کے مباحث اس طرح بتدریج پڑھنے چاہئے کہ وہ

''طالبِ حدیث سے محدث'' تک کے سفر کو بآسانی سمجھ سکے، اُس کا ذہن سندِ حدیث کے اُصولوں سے الفاظِ حدیث سے متعلق مباحث کی طرف اور الفاظِ حدیث کے اُصولوں سے معنی حدیث کے مباحث کی طرف بتدریج منتقل ہو اور وہ اُصولِ حدیث کے آپس کے تعلق اور ان میں سے موقوف اور موقوف علیہ کو پہچان کر ہر راویِ حدیث اور اُس کی روایت کی فنی حیثیت کا اچھی طرح اِدراک کر سکے۔

فطری ترتیب کے مطابق علمِ اُصولِ حدیث کے مباحث کا اِجمالی نقشہ اس طرح ہو سکتا ہے:

المقدمة: "نشأةُ علم مُصطَلح الحديث، وتاريخُ تدوينه، وأشهرُ المصنفات فيه."

الباب الأول: ''آدابُ الرواية، وكيفيةُ ضبطها، وطرقُ تحملها، وصيغُ أدائها.''

الباب الثاني: "الإسنادُ وما يتعلق بذٰلک من معرفة شخصية الرواة وسيرتهم الذاتية."

الباب الثالث: "صفةُ من تُقبَل روايتُهٗ ومن تُردُّ روايتُهٗ، وما يتعلق بذٰلک من جرح الرواة وتعديلهم."

الباب الرابع: "الخبرُ وأقسامُهٗ من حيثُ عددِ طرقِهٖ، ومن حيثُ القبول والردّ، ومن حيثُ الاتصال والانقطاع، وغير ذٰلک مما طالَ فِهْرِسُهٗ."

اُصولِ حدیث کی تدوین:

علمِ اُصولِ حدیث کی باقاعدہ تدوین کا کام تقریباً چوتھی صدی ہجری کے وسط میں شروع ہوا اور اس حوالے سے قاضی ابومحمد رامَہُر مُزیؒ (متوفی: ۳۶۰ھ) نے اپنی مشہور کتاب ''**المُحدِّثُ الفاصلُ**'' تصنیف فرمائی، جس میں انہوں نے روایتِ حدیث کے سلسلے میں محدثین کے اصول و قواعد کو اپنے طور پر منضبط کرنے کی کوشش کی۔

قاضی ابومحمد رامَہُر مُزی رحمہ اللہ سے پہلے اگرچہ علماءِ حدیث نے اس فن کے بعض مباحث کو تحریری طور پر جمع کیا تھا، مگر ان کا کام فن میں کوئی مستقل تصنیف کے طور پر نہ تھا، بلکہ وہ ایک

طرح کے جزوی مباحث تھے، چنانچہ بعض محدثین نے اپنی کسی حدیثی کتاب کے مقدمہ میں چند حدیثی مباحث جمع فرما دیے، جیسے: سننِ دارِمی اور صحیح مسلم کا مقدمہ ہے اور بعض حضرات نے جمعِ روایات اور شرحِ حدیث کے ضمن میں علمِ اصولِ حدیث کی کسی نوع پر بحث کر دی، جیسے: جامع ترمذی، شرح معانی الآثار اور شرح مشکل الآثار وغیرہ میں اس طرح بکثرت ہے۔

بعض حضرات نے اصولِ استنباط اور اصولِ فقہ کے موضوع پر بحث کے دوران بعض حدیثی اصولوں کی تنقیح کر دی، جیسے: امام شافعیؒ (متوفی: ۲۰۴ھ) کی کتاب ''الرسالة'' اور مشہور حنفی فقیہ عیسیٰ بن اَبانؒ (متوفی: ۲۲۱ھ) کے رسالہ ''الحُجَج الصَّغیر'' میں بعض حدیثی مباحث مذکور ہیں اور بعض حضرات نے اس موضوع کی کسی ایک نوع کو لے کر اس پر مستقل رسالہ مرتب فرما دیا اور اس طرح کا کام زیادہ ہوا ہے، جیسے: امام علی ابن المدینیؒ (متوفی: ۲۳۴ھ) کے رسائل ثلاثہ، امام ترمذیؒ (متوفی: ۲۷۹ھ) کا رسالہ ''العِلَلُ الصغیر''، امام بزارؒ (متوفی: ۲۹۲ھ) کا رسالہ ''شروطُ القُبول والرد'' اور امام طحاویؒ (متوفی: ۳۲۱ھ) کا رسالہ ''التَّسْوِيَةُ بين حدَّثَنا وأخبرنا'' ہے۔

اسی طرح بعض حضرات نے اپنی کتاب کے تعارف میں بعض اہم حدیثی مباحث کو پرو دیا ہے، جیسے: امام ابوداودؒ (متوفی: ۲۷۵ھ) کی طرف سے اہلِ مکہ کے نام لکھا جانے والا خط بہت سے اہم حدیثی مباحث کو اپنے اندر سموئے ہوئے ہے۔

چوتھی صدی ہجری کے بعد اُصولِ حدیث کے موضوع پر اختصار اور تفصیل کے ساتھ بہت سی کتابیں لکھی گئیں، بعض حضرات نے فن کے تمام مسائل پر مشتمل جامع کتب تصنیف فرمائیں اور بعض نے مخصوص اصطلاحات کو لے کر ان سے متعلق ائمۂ حدیث کی تفصیلی آراء کو جمع کر دیا۔

علمِ اصولِ حدیث پر جامع کتب:

(۱) ''مَعرِفةُ عُلوم الحديث'' لأبي عبد الله الحاكم النَّيسابوريؒ (المتوفى ۴۰۵ھ). (۲) ''الكفاية في علم الرواية '' لحافظ المشرق الخطيب البغداديؒ

(المتوفى ۴۶۳ھ). (۳) "مَعرِفةُ أنواع علم الحديث" للحافظ ابن الصلاح الشَّهْرَزُوْريّ (المتوفى ۶۴۳ھ). (٤) "إرشاد طلاب الحقائق إلى معرفة سنن خير الخلائق صلى الله عليه وآله وسلم" للإمام النوويّ (المتوفى ۶۷۶ھ). (٥) "التقريب والتيسير لمعرفة سنن البشير النذير صلى الله عليه وآله وسلم" للإمام النوويّ (المتوفى ۶۷۶ھ). (٦) "تدريب الراوي في شرح تقريب النَّوَاوي" لجلال الدين السيوطيّ (المتوفى ۹۱۱ھ). (٧) "النُّكت على كتاب ابن الصلاح" لبدر الدين محمد بن عبد الله الزركشيّ (المتوفى ۷۹۴ھ). (٨) "الشذا الفيّاح من علوم ابن الصلاح" لبرهان الدين الأبناسيّ (المتوفى ۸۰۲ھ). (٩) "مَحاسن الاصطلاح وتضمين كتاب ابن الصلاح" لسراج الدين البُلقينيّ (المتوفى ۸۰۵ھ). (١٠) "التقييد والإيضاح لما أُطلقَ وأُغلقَ من كتاب ابن الصلاح" للحافظ العراقيّ (المتوفى ۸۰۶ھ). (١١) "النُّكت على كتاب ابن الصلاح" للحافظ ابن حجر العسقلانيّ (المتوفى ۸۵۲ھ). (١٢) "التبصِرةُ والتذكِرةُ" المعروف بـ "ألفية الحديث" للحافظ زين الدين العراقيّ (المتوفى ۸۰۶ھ). (١٣) "شرح التبصرة والتذكرة" للحافظ زين الدين العراقيّ (المتوفى ۸۰۶ھ). (١٤) "النُّكت الوفية بما في شرح الألفية" لبرهان الدين إبراهيم بن عمر البِقاعيّ (المتوفى ۸۸۵ھ)۔ (١٥) "فتح المغيث بشرح ألفية الحديث" للحافظ شمس الدين السخاويّ (المتوفى ۹۰۲ھ). (١٦) "فتح الباقي بشرح ألفية العراقي" للشيخ زكريا الأنصاريّ (المتوفى ۹۲۶ھ). (١٧) "مِنْحة المغيث بشرح ألفية الحديث" للشيخ محمد إدريس الكانْدِهْلَوي (المتوفى ۱۳۹۴ھ). (١٨) "الاقتراح في بيان الاصطلاح" للحافظ ابن دقيق العيدؒ (المتوفى ۷۰۲ھ). (١٩) "المنهل الروي في مختصر علوم الحديث النبوي صلى الله عليه وآله وسلم" لبدر الدين ابن جماعةؒ (المتوفى ۷۳۳ھ). (٢٠) "الموقظة في علم مصطلح الحديث" للحافظ شمس الدين الذهبيّ (المتوفى ۷۴۸ھ). (٢١) "اختصار علوم الحديث"

للحافظ ابن كثير الدِّمَشْقِيِّ (المتوفى ٧٧٤ھ). (٢٢) "التذكرة في علوم الحديث" للحافظ سراج الدين ابن الملقنِّ (المتوفى ٨٠٤ھ). (٢٣) "جواهر الأصول في علم حديث الرسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم" لفصيح الدين الهرويِّ (المتوفى ٨٣٧ھ). (٢٤) "نزهة النظر في توضيح نُخْبَة الفكر في مُصْطَلَح أهل الأثر" للحافظ ابن حجر العسقلانيِّ (المتوفى ٨٥٢ھ). (٢٥) "توضيح الأفكار لمعاني تنقيح الأنظار" للأمير الصنعانيِّ (المتوفى ١١٨٢ھ). (٢٦) "ظفر الأماني بشرح مختصر السيد شريف الجرجاني" لعبد الحي اللكنويِّ (المتوفى ١٣٠٤ھ). (٢٧) "قواعد التحديث من فنون مُصْطَلَح الحديث" لجمال الدين القاسميِّ (المتوفى ١٣٣٢ھ). (٢٨) "توجيه النظر إلى أصول الأثر" للشيخ طاهر بن صالح الجزائريِّ (المتوفى ١٣٣٨ھ). (٢٩) "منهج النقد في عُلوم الحديث" للدكتور نور الدين عِتْرٍ (المتوفى ١٤٤٢ھ).

حضرات محدثین اور فقہاءِ کرام کے منہج میں فرق:

حضراتِ محدثین اور فقہاءِ کرام دونوں کا ہی حدیث سے تعلق ہے اور دونوں ایک دوسرے کے فریق نہیں ہیں، البتہ حدیث سے ان کے تعلق اور کام کی نوعیت میں کچھ فرق ہے، اس سلسلے میں ان کے معیارات الگ الگ ہیں اور معیار کا یہ فرق دراصل ان حضرات کے اغراض ومقاصد کے مختلف ہونے کی وجہ سے ہے، چنانچہ ذیل میں اس سلسلے کے چند امتیازی فروق ذکر کیے جاتے ہیں:

(۱) محدثین کی غرض الفاظِ حدیث کی حفاظت واشاعت ہے، جبکہ فقہاء کا اصل ہدف معنی حدیث کی حفاظت واشاعت ہے، اسی لیے فقہاءِ کرام کی توجہات کا مرکز "**حديث من حيث التشريع واستنباط الأحكام**" ہوتی ہے۔

(۲) محدثین کے بیشتر اُصولوں کا تعلق الفاظِ حدیث کے ثبوت اور ان کی تنقیح سے ہوتا ہے، یہ حضرات سندِ حدیث سے تفصیلی بحث کرتے ہیں، بلکہ ان کے اُصولوں میں نصف سے زائد

انواع کا تعلق ہی اسنادِ حدیث سے ہے، جبکہ فقہاء کے اُصولوں میں اکثریت کا تعلق معنی حدیث سے ہے، باقی سند سے متعلق ان کے ہاں صرف ثبوتِ حدیث کی حد تک اجمالی بحث کی جاتی ہے۔

(۳) قبولِ حدیث میں حضرات محدثین بعض ایسی شرائط عائد کرتے ہیں جو فقہاء کے ہاں معتبر نہیں ہوتیں، جیسے: بعض مرتبہ حضراتِ محدثین کسی حدیث میں ایسا شذوذ اور ایسی علتِ اسنادیہ بیان کرتے ہیں کہ فقہاءِ کرام کے ہاں وہ معتبر نہیں ہوتی، چنانچہ اسی کو ذکر کرتے ہوئے ساتویں صدی ہجری کے مشہور محدث اور شافعی فقیہ ابن دقیق العیدؒ (متوفی: ۷۰۲ھ) نے فرمایا: ''محدثین کی بیان کردہ بعض علتیں ایسی ہوتی ہیں کہ جو فقہاء کے ہاں معتبر نہیں ہوتیں''۔ (انظر: الإقتراح في بيان الاصطلاح لابن دقيق العيد:الباب الاول فی الفاظ متداولة تتعلق بهذه الصناعة، ص:۵، ط:دار الكتب العلمية، بيروت)

منہج و شرائط کے مختلف ہونے کی وجہ سے ان حضرات کے مابین نتائج کے باب میں یہ فرق ہوسکتا ہے کہ حضرات محدثین کے ہاں کوئی حدیث غیر معتبر اور شدید ضعیف قرار پائے، جبکہ فقہاءِ کرام کے ہاں وہ قابلِ عمل ہو، چنانچہ اسی بات کو بیان کرتے ہوئے علامہ ابن الجوزیؒ (متوفی ۵۹۷ھ) نے فرمایا ہے: ''محدثین کے نزدیک کسی حدیث کے شاذ ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ فقہاء کے ہاں بھی نا قابلِ قبول ہو اور احکام میں دلیل نہ بن سکے۔'' (أنظر: فتح الملهم بشرح صحيح مسلم للعثماني: مقدمة، ۱/۱۳۵، ط: المكتبة الأشرفية، ديوبند، الهند)

عمل بالحدیث کے سلسلے میں محدثین کا عمومی طرز یہ ہے کہ وہ حدیث کے ظاہری معنی کو لیتے ہیں اور تعارض کے وقت تطبیق اور نسخ متعین نہ ہونے کی صورت میں قوتِ سند کی بنیاد پر راجح مرجوح کا فیصلہ کرتے ہیں، جبکہ فقہاءِ کرام اس موقع پر قرآنِ کریم، احادیثِ مرفوعہ، شریعتِ مطہرہ کے عمومی قواعد، صحابہؓ و تابعینؒ کے تعامل و فتاویٰ جات، حکم کی علت، شارع کی غرض اور حدیث کے ثبوت اور دلالت کے لحاظ سے مراتب وغیرہ کو مدِ نظر رکھتے ہوئے اس کی عملی حیثیت متعین کرتے ہیں اور بسا اوقات دیگر نصوص میں موجود شواہد و قرائن کی بنیاد پر یہ

حضرات حدیث کے ظاہری معنی کو چھوڑ دیتے ہیں، گویا فقہاءِ کرام کی نظر دُوررَس ہے، چنانچہ اسی بنا پر دوسری صدی ہجری کے عظیم محدث امام اعمش ؒ (متوفی ۱۴۸ھ) نے ایک موقع پر فہمِ حدیث میں امام اعظم ابوحنیفہ ؒ (متوفی: ۱۵۰ھ) کے کمالِ بصیرت کو دیکھا، تو ان کو مخاطب کر کے فرمایا: ''یا معشر الفقهاء! أنتم الأطباء و نحن الصيادِلة'' (یعنی آپ حضرات ہی ماہر طبیب ہیں اور ہم تو محض دوا فروش ہیں)۔ (مناقب أبي حنيفة و صاحبيه للحافظ الذهبي، ص: ۳۵، ط: إحياء المعارف النعمانية، حيدر آباد، الدكن)

حدیث کے طالب علم کو چاہیے کہ وہ محدثین اور فقہاء دونوں کے اُصولوں کی حقیقت کو سمجھے اور ان میں سے ہر ایک کو اپنے درجے پر رکھے، تاکہ علم کا حق ادا ہو اور شکوک و شبہات کا دروازہ بند ہو جائے۔

اصولِ حدیث میں منہجِ حنفیہ پر مشتمل کتب:

اصولِ حدیث کے وہ مباحث، جو براہِ راست احکامِ فقہیہ پر اثر انداز ہوتے ہیں اور جن کا کسی درجے میں فقہ الحدیث اور استنباط الاحکام سے تعلق ہوتا ہے، ان مباحث سے عموماً فقہاء کرام ہی تفصیل سے بحث کرتے ہیں اور ان میں بسا اوقات فقہاء کرام کی آراء محدثین سے مختلف ہو جاتی ہیں، اس سلسلے میں فقہاء احناف کے منہج اور اُن کی آراء کو جاننے کے لیے ایک تو کتبِ اصولِ فقہ کی ''بحث السنۃ'' کو اچھی طرح پڑھنا چاہیے کہ یہی ان کی آراء کے معلوم ہونے کا اصل مقام ہے اور اس کے ساتھ بطورِ خاص یہ کتابیں دیکھ لینی چاہئے:

(۱) قفو الأثر في صفو علوم الأثر لرضي الدين ابن الحنبلي (۹۷۱ھ)۔

(۲) إمعان النظر في شرح شرح نخبة الفكر للملا محمد أكرم السنديؒ (المتوفىٰ حوالي ۱۱۳۰ھ)۔

(۳) عمدة الأصول في حديث الرسول ﷺ للشيخ محمد شاه الدهلويؒ (المتوفى ۱۳۰۵ھ)۔

(٤) مَبادئ علم الحديث وأصوله لشيخ الإسلام العلامة شبير أحمد العثمانيؒ (المتوفی ١٣٦٩ھ)۔

(٥) قواعد في عُلوم الحديث للعلامة ظفر أحمد العثمانيؒ (المتوفی ١٣٩٤ھ)۔

(٦) دراسات في أصول الحديث على منهج الحنفية للشيخ عبد المجيد التركماني ادام الله ظلالهم علينا.

(٧) حدیث کے اصول و مصطلحات منہجِ حنفی کی روشنی میں از: مولانا محمد عبداللہ لاجپوری حفظہ اللہ۔

ان میں سے آخری دو کتابیں بہت زیادہ جامع ہیں اور سہل الوصول بھی ہیں۔

(مستفاد: بینات، جامعہ علوم اسلامیہ علامہ محمد یوسف بنوری ٹاؤن)

تعارف قفوالاثر:

مدارس و جامعات میں فن اصول حدیث میں عامۃً حافظ ابن حجر عسقلانیؒ کی کتاب "نزهة النظر شرح نخبة الفكر" اور سالِ تخصص فی الحدیث الشریف میں "تدریب الراوی" یا "مقدمة ابن الصلاح" داخلِ نصاب ہے، یہ کتابیں یقیناً اصول حدیث کے فن میں اپنا ایک خاص مقام رکھتی ہیں، لیکن اس کے مصنفین مسلکاً شافعی ہونے کی وجہ سے شوافع کے اصول استدلال سے ہی بحث کرتے ہیں، ائمہ احناف کے اصولی اختلاف سے تعرض نہیں کرتے ہیں، بنابریں ہمارے علمائے کرام و طلبۂ عزیز حنفی اصول حدیث سے واقف ہی نہیں ہوتے۔

یہی خیال مؤلفِ قفوالاثر کو بھی ہوا کہ اصول حدیث میں صرف شوافع کے اصول ہی ذکر کئے جاتے ہیں، اصولِ احناف سے بحث نہیں کی جاتی ہے، لہٰذا انہوں نے اپنے شیخ کے یہاں پڑھنے کے دوران ایک (بیاض) ڈائری لکھی جس میں اُصول احناف کو جمع کیا، بعدہ حنفی و شافعی دونوں کے اصول و مصطلحات کو یکجا کر کے یہ کتاب تصنیف فرمائی، تا کہ دونوں مکتب فکر

کے دلائل اور اصول سامنے رہے اور سمجھنے میں سہولت ہو، چنانچہ مصنفؒ مقدمے میں لکھتے ہیں:

" پھر جب مجھے سن ۹۴۱ھ میں استاذ شمس الدین محمد معروف بہ ابن عروس الدیروطی المصری الشافعی مقیم حلب سے اس شرح کو پڑھنے کے ساتھ ساتھ اس کی توضیح وتشریح کا موقع ملا تو میں نے دوران درس ''منح النغبة علی شرح النخبة'' کے نام سے کچھ حواشی لکھے جو ان قیمتی باتوں پر مشتمل تھے جن کا میں نے اپنے شیخ سے استفادہ کیا، اور وہ ایسے زوائد پر حاوی تھے کہ جب میں نے ان کا مطالعہ کیا تو بہت بہتر پایا۔

لیکن اس میں کچھ اختلافی مسائل تھے، جن میں ہمارے مذہب اصحاب حنفیہ کے خلاف اقوال کو ترجیح دی گئی تھی، لہٰذا اس کا نفع دو ثلث کے لئے عام نہیں تھا (ظاہر ہے کہ دنیا میں احناف دو ثلث کے بقدر رہے) گویا یہ قول قلتین کی طرح ہو گیا (یعنی یہ کتاب مسائل مصطلحات میں اقوال شافعیہ کے ذکر کے ساتھ خاص ہو گئی)، لہٰذا میں نے بقدر استطاعت اور حسب توفیق الٰہی محدثین کے اقوال و دلائل بیان کرنے کے بعد ان مسائل کو واضح کرنے پر زیادہ زور دیا جن پر ہم احناف عمل پیرا ہیں۔" (مقدمۃ قفو الأثر: ۴۴-۴۶)

اسی طرح شیخ عبدالفتاح ابوغدہؒ فرماتے ہیں: مؤلف امام رضی الدین ابن الحنبلی حلبی حنفی نے اپنی اس کتاب میں اگلی تصنیف شدہ کتابیں یعنی نخبۃ الفکر اور اس کی شروحات وحواشی کی تلخیص کی ہے، جو مقدمۂ ابن الصلاح، اور اس کی شروحات وحواشی کا خلاصہ ہے، مؤلف نے اپنی کتاب کا نام اسی بات کی طرف اشارہ کرنے کے لئے "قفو الأثر في صفو علوم الاثر " رکھا۔

نیز فرمایا کہ مصنفؒ نے اختصار کے ساتھ مختلف فیہ مسائل میں ائمۂ حنفیہ وشافعیہ کے اصول وضوابط کا اضافہ کیا، تاکہ مسئلہ میں تمام آراء مکمل ہو جائیں، اور ہر صاحب مذہب کے لئے استفادہ کرنا آسان ہو جائے، اور اس میں بڑا فائدہ بھی ہے۔

بہرحال متوسط کتب میں سب سے بہترین کتاب "قفو الأثر فی صفو علوم الأثر " ہے، جس کے مصنف امام رضی الدین محمد بن ابراہیم بن یوسف تاذفی حلبی حنفی ہیں جو ابن الحنبلی

سے معروف ہیں، ان کی ولادت ۹۰۲ھ حلب میں ہوئی، اور وفات ۹۷۱ھ میں ہوئی، ان کے تفصیلی حالات بھی نامور محدث و محقق شیخ عبدالفتاح ابوغدہؒ نے لکھے ہیں جو آگے آرہے ہیں۔

(قفو الأثر بتحقيق الشيخ عبدالفتاح أبو غدة: ص: ۵، ۲۹)

کام کی نوعیت:

زیرنظر رسالہ اسی کا اردو ترجمہ ہے، یہ کتاب اکثر مدارس وجامعات میں سالِ تخصص فی الحدیث میں پڑھائی جاتی ہے، اس عاجز کو بھی سالِ تخصص فی الحدیث میں اس کتاب کے پڑھنے کا موقع ملا، چنانچہ جب اس کتاب کو پڑھا تو محسوس کیا کہ بہت سی جگہوں پر عبارتیں گنجلک اور پیچیدہ ہیں، جن کو سمجھنے میں بڑی دشواری پیش آتی ہے، اس لئے ضرورت تھی کہ اس کتاب کا اردو ترجمہ ہوجائے، نیز استاذ محترم حضرت مولانا عبداللہ صاحب لاجپوری دامت برکاتہم نے بھی اس طرف توجہ دلائی کہ آپ اس کا اُردو ترجمہ کریں، تاکہ طلبہ کے لئے اس کتاب کا سمجھنا آسان ہوجائے۔

چنانچہ ان کے حکم کی تعمیل کرتے ہوئے ترجمہ لکھنا شروع کیا، ترجمہ میں اکثر جگہوں پر اصل عناوین اور ذیلی عناوین کا اہتمام کیا گیا، تاکہ ابحاث سمجھنے میں کسی قسم کی دشواری نہ ہو، الحمدللہ جب ترجمہ سے فراغت ہوئی تو اس حقیر سی کاوش کو مرشدی ومولائی شیخ الحدیث والتفسیر حضرت مولانا مفتی اقبال صاحب ٹنکاروی دامت برکاتہم کی خدمت میں پیش کیا، حضرت الاستاذ نے اپنی گوناگوں مصروفیات کے باوجود نظر ثانی فرمائی، اس کے بعد فرمایا کہ ہمیں صرف ترجمہ پر اکتفاء نہیں کرنا چاہیے، بلکہ کچھ نئے طرز واسلوب سے کام کرنا ہے، اس لئے کہ ابن الحنبلی نے احناف کے اصول کو اتنا زیادہ واضح طور پر نہیں لکھا ہے، بلکہ بہت ہی اختصار سے کام لیا ہے اور زیادہ تر متن نخبہ کا ہی ہے، خود ابن الحنبلی نے مقدمے میں ذکر کیا ہے کہ میں نے اپنے استاذ سے نخبۃ الفکر پڑھنے کے دوران کچھ نوٹس لکھیں جس کا اس کتاب میں اضافہ کردیا ہے۔

بہرحال حضرت نے فرمایا کہ ہمیں اور واضح انداز میں اس کو پیش کرنا چاہیے، پھر حضرت نے فرمایا کہ عبارت وترجمہ کے ساتھ نیچے حواشی کا اضافہ کیا جائے، اور اس میں محدثین وفقہاء

احناف دونوں کے اختلافی اصول بیان کیے جائیں، اس طرح دونوں کے مابین فرق و امتیاز ہوجائے گا، فرمایا کہ اگر اس انداز سے کام کیا جائے تو طلبہ کے سامنے بیک وقت محدثین وفقہاء احناف کے اصول آجائیں گے، جن کا ان کے لئے سمجھنا بھی آسان ہوگا، اور ایک نئی کاوش معرض وجود میں آجائے گی۔

منہج وطریقۂ کار:

بہرکیف حضرت الاستاذ کے ایماء پر اس عاجز نے اختلافی اصول میں حواشی لگانا شروع کیا، نیز اس میں ایک اضافی کام یہ کیا گیا ہے کہ کتاب کے اخیر میں فوائد و قیودات کے تحت کتاب کی چند ابحاث مہمہ کے متعلق تفصیلی بحث وکلام محاضرات علوم الحدیث نامی کتاب سے پیش کیا گیا ہے (محاضرات علوم الحدیث کا تعارف مع مؤلف وہاں ذکر کیا گیا ہے)، بعدہ طلبۂ علوم الحدیث کی آسانی وسہولت کے لئے اجراء حدیث کا طریقہ مع تخریج حدیث کی چند کتب مہمہ کا تعارف بھی پیش کیا گیا ہے۔

حواشی میں احناف ومحدثین کے اصولوں کے علاوہ شیخ عبدالفتاح ابوغدہؒ کی تعلیقات کو بھی شامل کیا گیا ہے، حواشی تیار کرنے میں "دراسات في اصول الحديث للتركماني" اور "حدیث کے اصول و مصطلحات منہج حنفی کی روشنی میں" (مولانا عبداللہ لاجپوری) ممد ومعاون ثابت ہوئی اور اس سے کافی مدد ملی، اللہ تعالیٰ دونوں حضرات کو اجر جزیل عطا فرمائے۔ آمین۔

نوٹ: چونکہ کتاب میں تشریح حاشیہ میں کی گئی ہے اور حاشیہ لگانے کا اصول ہے کہ اصل عبارت پر نمبر لگا کر حاشیہ میں تشریح کی جاتی ہے، تو ہم نے اس کتاب میں اصل عربی عبارت پر نمبر لگا کر حواشی لگائے ہیں۔

اظہارِ تشکر:

اس موقع پر مرشدی ومولائی شیخ الحدیث والتفسیر حضرت مولانا مفتی اقبال صاحب ٹنکاروی دامت برکاتہم کا نہایت ممنون ومشکور ہوں کہ حضرت والا اس کتاب کی تالیف وترتیب میں قدم

قدم پر رہنمائی فرماتے رہے اور احقر کے لیے سب سے بڑی سعادت مندی کی بات یہ ہے کہ حضرت والا کی نگرانی وسرپرستی میں اس خدمت کو انجام دینے کا موقع ملا، اور ان ہی کی ماتحتی میں رہ کر اوران کی محبتوں، شفقتوں اور دعاؤں کی بنا پر احقر اس قابل ولائق بن پایا کہ اپنے ہاتھ میں قلم اٹھا کر کچھ ٹوٹی پھوٹی خدمت انجام دے، نیز حضرت والا نے اپنی تمام تر مصروفیات کے باوجود اس رسالے کو بغور ملاحظہ فرمایا اور مفید مشوروں سے نوازا، اور ایک وقیع مقدمہ بھی تحریر فرمایا جس سے اس کتاب کی افادیت میں مزید اضافہ ہوگیا، اللہ تعالیٰ حضرت الاستاذ کے علم وعمل اور عمر میں برکت عطا فرمائے اور آپ کے سایۂ عاطفت کو تادیر قائم ودائم رکھے۔آمین۔

اسی طرح استاذ محترم حضرت مولانا ارشد صاحب پالنپوری دامت برکاتہم (استاذ شعبۂ تخصص فی الحدیث دار العلوم ماٹلی والا) کا بھی ممنون ومشکور ہوں کہ آپ نے اپنی تمام مشغولیات کے باوجود پوری کتاب پر گہری نظر ڈالی اور مفید مشوروں سے نوازا۔

نیز استاذ محترم حضرت مولانا عبداللہ صاحب لاجپوری دامت برکاتہم (استاذ شعبۂ تخصص فی الحدیث دار العلوم ماٹلی والا) کا بے حد شکر گذار ہوں کہ آپ نے بھی اپنی مصروفیات کے باوجود ابتداء سے انتہاء تک ساتھ دیا، نظر ثانی فرمائی، اور وقتاً فوقتاً رہنمائی فرماتے رہے۔

اسی طرح استاذ محترم حضرت مولانا عبدالرشید صاحب منوبری دامت برکاتہم (استاذ شعبۂ تخصص فی الفقہ دار العلوم ماٹلی والا) کا تہہ دل سے شکر گزار ہوں کہ آپ نے اپنی قیمتی مصروفیات میں سے کتاب کی پروف ریڈنگ کے لئے وقت نکال کر اس کو ایک نئی جہت دی، آپ کی بصیرت اور مشوروں نے نہ صرف میری کتاب کو بہتر بنانے میں اہم کردار ادا کیا ہے؛ بلکہ مجھے تصنیفی کام میں بہت کچھ سیکھنے کا موقع دیا ہے، آپ کی محنت اور رہنمائی میرے لیے بے حد قابلِ قدر ہے۔

اس موقع پر میں اپنے معزز ومحترم برادر کبیر حضرت مولانا مفتی اسعد صاحب فلاحی قاسمی دامت فیوضہم کو کیسے فراموش کرسکتا ہوں جو صرف علمی میدان میں ہی نہیں، بلکہ زندگی کے ہر ہر

گوشے میں میرے رہنماو مرشد ہیں، اللہ تعالیٰ نے آپ کو اردو وعربی ادب میں بڑی مہارتوں سے نوازا ہے، چنانچہ آخری مرحلے میں ان کو اس رسالے کے ترجمے پر نظر ثانی کرنے کے لئے دیا، انہوں نے اپنی تدریسی مصروفیات کے باوجود نظر ثانی فرمائی اور کتاب کو مزید مفید و مؤثر بنا دیا، اللہ تعالیٰ مزید ترقیات سے نوازے، اور دارین میں بہترین بدلہ عطا فرمائے۔ آمین۔

اسی طرح حضرت مولانا ذاکر صاحب پارکھیتی کا بھی شکر گزار ہوں کہ اپنی تدریسی مصروفیات کے باوجود آپ نے وقت نکال کر اس کتاب کی تزئین وتہذیب فرمائی جو کہ بڑا محنت طلب کام ہوتا ہے، اللہ تعالیٰ نے کمپیوٹر کتابت، تزئین وتہذیب اور دیگر پروگرام میں بڑی مہارتوں سے نوازا ہے، چنانچہ انہوں نے اس کتاب کی سب سے اہم کڑی یعنی: تزئین وتہذیب کا کام آسان کر دیا اور بڑے دل کش انداز میں مزین کیا، اللہ تعالیٰ دارین میں بہترین بدلہ عطا فرمائے، آمین۔

چونکہ **كل بني آدم خطاء** کے پیش نظر انسان کے فہم میں غلطی اور رائے سے اختلاف کا امکان ہمیشہ رہتا ہے، اس لئے اس کتاب میں جہاں کہیں غلطی یا قابل اصلاح چیز نظر آئے تو بندہ کو اس پر مطلع کر دیا جائے تو بڑی کرم فرمائی ہوگی۔ آخر میں بارگاہ ایزدی میں دعا ہے کہ اس کتاب کو محض اپنے فضل وکرم سے قبول فرمائے، اہل علم کے لئے اسے مفید بنائے، اور بندہ اور بندہ کے والدین اور تمام اساتذہ کرام کے لئے ذخیرۂ آخرت بنائے۔ آمین

مولانا عاطف بن مولانا ادریس بھروچی (خانپوری)

(خادم علوم الحدیث دارالعلوم ماٹلی والا بھروچ، گجرات)

۴ر محرم الحرام ۱۴۴۶ھ = مطابق: ۱۱ر جولائی ۲۰۲۴ء

بسم اللہ الرحمن الرحیم

مؤلف کے مختصر حالات

(نام): (علم حدیث کے) مقتداء وپیشوا، عالم وقت، علامہ رضی الدین، ابوعبداللہ محمد بن ابراہیم بن یوسف بن عبدالرحمن، المعروف بہ ابن الحنبلی، حلبی، تاذفی (حلب میں مقامِ تَاذِف کے رہنے والے تھے) حنفی، انہوں نے حلب میں سنہ ٩٠٨ھ میں علم، فضیلت اور دین میں مشہور ومعروف ایک علمی گھرانے میں آنکھیں کھولی، ان کے والد، چچا، چچا زاد بھائی، اوران کے بھائی، سبھی علم سے آراستہ وپیراستہ تھے، ان کے والد بزرگوار "حلب الشهباء" کے مشہور عالم اور اپنے وقت کے فقیہ، قاضی القضاۃ اطہر الدین ابن الشحنہ الحلبی کی اولاد میں سے تھے، ہمارے شیخ محمد راغب الطباخ رحمہ اللہ کی تاریخ "إعلام النبلاء بتاريخ حلب الشهباء" کے چھٹے حصے (جلد) میں ان معزز علماء کی مفصل سوانح عمری قلم بند کی گئی ہے۔

ابن الحنبلی رحمہ اللہ نے حلب کے شیوخ سے علم حاصل کیا، خاص طور پر اپنے والد بزرگوار سے، انہوں نے اپنی کتاب "دُرُّ الحَبَب في تاريخ أعيان حَلَب" میں اپنے اساتذہ وشیوخ کا مکمل تذکرہ کیا ہے، ان کے سب سے ممتاز اور نمایاں شیخ: علامہ شیخ احمد بن الحسین الباکزی الحنفی ہیں، جن سے انہوں نے علوم قرآن حاصل کئے، اور حلب میں مقیم شہاب احمد الہندی سے فن بلاغت میں "المُطَوَّل" اور اس پر لکھے ہوئے شریف جرجانی کے حواشی پڑھے، اور حدیث کے معروف عالم محمد بن شعبان الدیروطی سے حافظ ابن حجر کی شرح نخبۃ پڑھی، جیسا کہ وہ اس کتاب کی تمہید میں کہیں گے، اور انہوں نے ان کو صحیح بخاری ومسلم کی روایت کی اجازت بھی دی۔

ان کے ممتاز شیوخ میں: علامہ محمد الخناجری ہیں، جن سے علامہ مکناسی کی کتاب "نزهة الألباب في علم الحساب" پڑھی، اور موسی بن الحسین الرسولی ہیں، جن سے بلاغت پڑھی، اور ولی الدین الشِّرْوَانی ہیں، جن سے علم ہیئت میں "چغمینی" کا متن پڑھا، اور برہان

ابراہیم العابدی ہیں، جن سے متعدد فنون کی کتابیں پڑھیں، اور علی بن محمد حصکفی، موصلی ہیں، جن سے نحو وصرف اور علم العروض (شعری اوزان کا علم) اور منطق پڑھی اور جار اللہ محمد بن عبدالعزیز بن فہد المکی ہیں، ان سے کتاب "**التحفة اللطيفة في أنباء المسجد الحرام والكعبة الشريفة**" کا درس لیا، اور سید عیسیٰ الصفوی ہیں، جن سے ان کی تفسیر سورۂ عم سے لے کر آخر قرآن تک پڑھی، اور موسیٰ بن حسن الکردی ہیں، ان سے علمِ بلاغت پڑھا، اور عبدالرحمٰن بن فخر النساء ہیں، ان سے فقہ وصرف پڑھا۔

اور جملہ علوم وفنون کی تحصیل ومعرفت میں مہارت پیدا کی، یہاں تک کہ بلا مزاحم ومقابل "**حلب الشهباء**" کے بڑے عالم وامام اور اپنے زمانے کے علوم میں مرجع الخلائق بن گئے، جیسا کہ ان کی کتابوں کے تنوع اور ان کی تصنیف کردہ تالیفات سے معلوم ہوتا ہے، وہ دمشق تشریف لائے، اور علماء کی ایک بڑی جماعت نے ان سے فائدہ اٹھایا، اور ان سے کسب فیض کیا۔

انہوں نے مختلف علوم میں تالیفات وتصنیفات کا کام کیا اور نظم وشعر میں بھی کتابیں لکھیں، انہوں نے تفسیر، تجوید، توحید، حدیث، حدیث کی اصطلاحات، اصول، فقہ، فرائض (وراثت)، تاریخ، لغت، نحو، صرف، ادب، عروض، منطق، طب، ہندسہ، ریاضی (حساب)، اور معلومات عامہ، اور اس کے علاوہ اور بھی کتابیں لکھیں، جیسا کہ آپ ان کی کتابوں کے نام سے واقف ہو جائیں گے، جو ۷۰/ سے متجاوز ہیں، ان میں سے کچھ غیر مجلد مختصر رسالے ہیں، لیکن وہ اپنے مواد کے اعتبار سے قیمتی اور اپنے مجموعے، کمال اور فہم کے اعتبار سے نایاب ہیں، اور یہی ان کی علمی قابلیت، خداداد صلاحیت اور ذہانت ومہارت کی علامت ہے۔

اپنے زمانے کے بے شمار لوگوں نے ان سے کسب فیض کیا اور انہوں نے اپنے کچھ تلامذہ کے حالات اپنی کتاب "**دُرُّ الحبَب في تاريخ أعيان حلَب**" میں درج کیے ہیں، اور ان میں سے ایک بڑی جماعت کا تذکرہ اور ان کے حالات ہمارے شیخ طباخ کی تاریخ "**اعلام النبلاء**" کی چھٹی جلد میں موجود ہیں۔

ان میں سب سے مشہور تلامذہ: امام، مؤرخ، عالم، فقیہ، نحوی، اور ادیب، احمد بن محمد بن الملا الحصکفی ہیں جو حلب سے تعلق رکھتے ہیں، وہ ٢٠ سال تک ان کی صحبت بابرکت میں رہے، اور اپنی بہت سی تالیفات لکھیں، جو ابھی تک ان کی تحریر میں موجود ہیں، اور امام ابو الثناء محمود بن محمد المعروف بہ ابن البیلونی، وزین العابدین نعمت اللہ ابراہیم جو عبادی جَلَبی سے مشہور ہے، اور امام محمد بن قاسم شمس الدین جو ابن المنقار حلبی ثم دمشقی سے معروف ہیں، اور محمد بن مسعود الشیر ازی، محمد بن علی الحصکفی الحلبی، جو ملا محمد کے نام سے مشہور ہیں، اور محمد بن احمد بن محمد التبر یزی الشافعی، اور ان کے علاوہ دوسرے بہت سے تلامذہ ہیں، آپ کی وفات سن ٩٧١ھ میں حلب میں ہوئی، اور جوار صالحین میں دفن ہوئے، اللہ تعالیٰ آپ پر رحم فرمائے، آپ پر رحمت و رضوان کی بارش برسائے۔ آمین۔

تصنیفات:

یہ ان کی تصنیفات کے نام ہیں، جن کو حروف ہجائیہ کی ترتیب سے قلم بند کیا گیا ہے:

(١) الآثار الرفيعة في مآثر بني ربيعة. (٢) إحكام الإشعار بأحكام الأشعار. (٣) إخبار المستفيد بأخبار خالد بن الوليد. (٤) إعانة الفارض في تصحيح واقعات الفرائض. (٥) أنموذج العلوم لذوي البصائر والفهوم. (٦) أنوار الحلك على شرح المنار لابن ملك، أصول فقه حنفي. (٧) بحر العوام فيما أصاب فيه العوام. لغة، من كتب التصحيح اللغوي. (٨) تأهيل من خطب في ترتيب الصحابة في الخطب، تاريخ وفضائل. (٩) تحفة الأفاضل في صناعة الفاضل. في الإنشاء. (١٠) تذكرة من نسي بالوسط الهندسي. (١١) تروية الظامي في تبرئة الجامي. (١٢) التعريف على تغليط التطريف في شرح التصريف لابن هلال العرضي الحلبي النحوي، المتوفى سنة ٩٣٣. (١٣) تعليقة على تفسير البيضاوي. (١٤) تلميظ الشهد لأهل العهد والعقد. (١٥) جنيات الحساب في علم الحساب. (١٦) الجواري المنشآت في الحواري

المنشآت . وفي هدية العارفين : الجواري المنساة في الحواري المنشاة . (١٧) حاشية على شرح تصنيف العزي للتفتازاني. (١٨) حاشية على شرح اللب، في علم الأصول، للقاضي زكريا. (١٩) حاشية على شرح لباب الفقه، ولباب الفقه لإمام الحرمين عبدالملك الجويني الشافعي. (٢٠) حاشية على شرح الوقاية لصدر الشريعة. فقه حنفي. (٢١) حدائق أحداق الأزهار ومصابيح أنوار الأنوار، في عشرة فنون مختلفة. (٢٢) الحدائق الأنسية في كشف حقائق الأندلسية . في العروض. (٢٣) حوراء الخيام وعذراء ذوي الهيام في رؤية خير الأنام في اليقظة والمنام، وفي تاريخ شيخنا خور الخيام وعذراء. (٢٤) الحياض المترعة في وفق الأربعين في الأربعة. (٢٥) در الحبب في تاريخ أعيان حلب. (٢٦) الدرر الساطعة في الأدوية القاطعة. (٢٧) ديوان شعره. (٢٨) ذبالة السراج على رسالة السّراج. في الفرائض. (٢٩) ذخيرة الممات في القول بتلقين من مات. (٣٠) ربط الشوارد في حل الشواهد في شرح شواهد شرح السعد على متن العزي في الصرف. (٣١) رسالة تشتمل على جملة ما يهواه السامع لقصد تشنيف المسامع . (قصائد ومقاطيع من الشعر). (٣٢) رسالة في عشرين بحثاً في عشرين علماً. (٣٣) رسالة في المتصل والمنفصل. (٣٤) رفع الحجاب عن قواعد الحساب . في الحساب الهوائي، وهو شرح كتاب النزهة في الحساب لابن الهائم . (٣٥) الروائح العودية في المدائح السعودية. (٣٦) روضة الأرواح على السراجية . في الفرائض. (٣٧) الزبد والضرب-العسل الأبيض-في تاريخ حلب. (٣٨) سرح المقلتين في حكم القلتين . في الفقه. (٣٩) سهم الألحاظ في وهم الألفاظ. (٤٠) سوابع النوابغ، في شرح نوابغ الكلم للزمخشري. (٤١) الشراب النيلي في ولاية الجيلي . أي الشيخ عبدالقادر الجيلاني. (٤٢) شرح إيساغوجي . في المنطق . وهو على تصوراته فقط.

(۴۳)شرح حکم ابن عطاءالله الإسكندري . تصوف. (۴۴) شرح اللباب . لعله حاشيته على لباب الفقه لإمام الحرمين. (۴۵) شرح نزهة النظار في صناعة الغبار۔ (۴٦) شقائق الأكم بدقائق الحكم. (۴۷)ظل العريش في منع حل البنج والحشيش . فقه. (۴۸) عدة الحاسب وعمدة المحاسب. (۴۹)العرف الوردي في نصرة الشيخ الهندي . رد على عبداللطيف المشهدي. (۵۰) عقد الخلاص في نقد كلام الخواص.(۵۱) غمز العين إلى كنز العين . وفي هدية العارفين. (۵۲) الفتح الجلي على شرح المصباح لسيدي علي . وفي كشف الظنون : (النقد الجلي على شرح ابن سيدي علي).(۵۳) فتح العين عن الاسم غير أو عين. (۵۴) الفرع الأثيث في أصول الحديث. (۵۵) الفوائد السرية في شرح المقدمة الجزرية . تجويد.(۵٦)قفو الأثر في صفو علوم الأثر. (۵۷) القول القاصم للقاسي قاسم. (۵۸) كحل العيون النجل في حل مسألة الكحل . نحو . وفي كشف الظنون.(۵۹) الكنز المظهر في استخراج المضمر. (٦۰) كنر من حاجى وعمى في الأحاجي والمعمى . بلاغة. (٦۱) لب القاصدين. (٦۲) مخايل الملاحة في مسائل الفلاحة. (٦۳)مرتع الظبا ومربع ذوي الصبا. (٦۴) مستوجبة التشريف بتوضيح شرح التصريف. (٦۵) المصابيح في الحساب.(٦٦) مصباح الدجى في حرف الرجا . نحو . رسالة في تحقيق كلمة (لعل) . (٦۷) المطلوب الخاني في السفر السليماني. (٦۸) مغني الحبيب على مغني اللبيب . في النحو. (٦۹) المنثور العودي على المنظوم السعودي . وهو شرح قصيدة المفتي أبي السعود العمادي التركي۔المتوفى بعد ابن الحنبلي ، سنة ۹۸۲. (۷۰) منح النغبة على شرح النخبة. حاشية على نخبة الفكر لابن حجر. (۷۱) موارد الصفا وموائد الشفا . الشفا للقاضي عياض في السيرة النبوية والشمائل المحمدية . شرح له.(۷۲) نجوم المريد ورجوم المريد . (۷۳) نور الإنسان في

اشتقاق لفظ الإنسان. (۷۴) وسيلة المظلوم إلى تحصيل العلوم.

یہ مصنفؒ کی تصنیفات ہیں جوان کی قوتِ ادراکیہ یعنی قوتِ پرواز تخیل،قوتِ فہم، خدا داد صلاحیت اوران کی علمی وسعت وعلمی تبحر کی واضح وبیّن دلیل ہے، یہاں تک کہ وہ ان تمام علوم کو یکجا کرنے پر قادر ہوگئے، حالانکہ کے ان علوم کو اتنے عمدہ اور پختہ ومضبوط طریقہ پر جمع کرنا ہر خواہش مند ومتمنی شخص کے لئے سہل اور آسان نہیں ہے، اللہ تعالیٰ جسے چاہیں اپنے فضل کے لئے مخصوص کرلیں۔

کتاب میں موجود ایک عبارت کی طرف اشارہ وتوضیح:

یہ بات اچھی طرح ذہن نشیں فرمالیجیے کہ مصنفؒ حافظ ابنِ حجرؒ کی بڑی تعظیم وتکریم کرتے تھے، چناں چہ انہوں نے اپنی اِس کتاب میں ان کو قاضی القضاۃ کا نام دینا پسند کیا- اس نام کے جواز میں اختلاف پائے جانے کی وجہ سے- ان عیوب سے بچتے ہوئے جو لفظ (ابن حجر) سے ظاہر ہوتے ہیں۔

لیکن میرے (عبدالفتاح ابوغدۃ) کے نزدیک اس نام میں کوئی نقص یا عیب نہیں ہے، بلکہ آپ ابن حجر ہی کے نام سے مشہور ہیں، اوراسے خودانہوں نے اپنے ہاتھ سے لکھا ہے، اور پورے عالم اسلام میں اسی نام (ابن حجر) سے مشہور ہیں، اپنے زمانے سے لے کر مصنف کے زمانے اور ہمارے زمانے تک اور جب تک اللہ تعالیٰ چاہے۔

لہٰذا ابن حجر سے قاضی القضاۃ کی طرف جانا مناسب نہیں ہے، اگر چہ لفظ اپنے مدلول لغوی وعرفی اعتبار سے بڑا اچھا اور میٹھا ہے؛ کیونکہ لفظ ابن حجر اپنے علمی مدلول (مصداق)، اور ان کی علمی، عالمی شہرت میں بڑا عظیم واعلیٰ اور زیادہ معروف وواضح ہے، پھر دیکھا جائے تو لفظ قاضی القضاۃ میں پیچیدگی واشتراک ہے، جسے واضح کرنے کی ضرورت پڑتی ہے اور مؤلف نے اپنی کتاب کے مقدمے میں یا درمیان میں کہیں بھی اس لفظ کی مراد کو واضح نہیں کیا ہے، اس لئے اس لفظ کو منتخب کرنے میں پیچیدگی زیادہ ہے۔

اوراب یہ نام (ابن حجر عسقلانی) بطور علم ہوگیا ہے جسے فخر کے ساتھ حدیث شریف اور علومِ حدیث شریف میں مسلمہ امامت کو بیان کرنے کے لئے ملایا جاتا ہے، پس لفظِ ابن حجر سے ان کا تذکرہ کرنا ان سے منقول کلام کی قوت کی دلیل وعلامت اور اس کے قبول وتسلیم کا باعث ہے-سوائے مسامحات وغیرہ میں (یعنی جہاں ابن حجر سے سہو و غلطی ہوئی ہے)- کیوں کہ وہ بے مثال امامت کے مرتبہ پر فائز ہیں، خاص طور پر ان کے بارے میں "قال الحافظ ابن حجر" کہا جاتا ہے جس میں نقص کی کوئی گنجائش نہیں ہے، جیسا کہ مؤلفؒ کو وہم ہوا۔

اور قدیم زمانے میں ایک قبیلہ کو "انف الناقه" کا لقب دیا جاتا تھا، لہذا یہ لقب شروع ہی سے ان کو عیب جوئی اور طعنہ زنی کے لئے استعمال کیا جاتا تھا، لیکن ایک شاعر نے ان سے صادر ہونے والی بعض خوبیوں کی مدح سرائی کرتے ہوئے کہا۔

کچھ لوگ ناک ہیں، اور دوسرے دُم ہیں
اور کون اونٹنی کی ناک کو دم کے برابر کر سکتا ہے؟

(ناک سے عزت واحترام کی طرف اشارہ ہے اور دم سے ذلت و پستی کی طرف اشارہ ہے)

اب شاعر کے تعریف کرنے کی وجہ سے ان کا یہ نام ولقب ان کے عزت وشرف اور تعریف کی علامت بن گیا۔

بہر حال حافظ ابن حجرؒ کے لئے ان کا یہ اسم مبارک (ابن حجر) حدیث شریف اور علوم دینیہ میں مؤمنوں کے لئے علم کی ایک نشانی اور علامت بن گیا، لہذا لفظ ابن حجر کے ساتھ تذکرہ کرنے میں کوئی نقص اور عیب نہیں ہے، اللہ تعالیٰ ان سے راضی ہو اور انہیں خوش کردے اور جنت کو ان کا مستقر اور ٹھکانہ بنائے، اور ہمیں بھی ان کے ساتھ اپنے اکرام و رضامندی والے گھر (جنت) میں جمع فرمائے (آمین)

اور سورج کے نام میں تانیث عیب نہیں ہے
اور نہ چاند کے لئے تذکیر فخر و مباہات کی چیز ہے

جہاں تک بعض لوگوں کے طرز عمل کا تعلق ہے، ایمان اور اسلام کے اخلاق سے عاری ہیں؛ یعنی برے القاب کے ذریعے شرم دلانا، عیب لگانا اور دشنام طرازی تو یہ اس بیماری کی علامت ہے جس میں وہ مبتلا ہیں، ورنہ کتاب اللہ اور سنتِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے بارے میں ان کا علم کہاں ہے؟ جو بڑی تاکید سے اس فعل کو حرام قرار دیتے ہیں، اور اس کے مرتکب کے خلاف فیصلہ کرتے ہیں کہ اس نے اس چیز کا ارتکاب کیا جس کے بارے میں اللہ تعالیٰ قرآن کریم میں فرماتے ہیں:

بِئْسَ الِاسْمُ الْفُسُوقُ بَعْدَ الْإِيمَانِ ۚ وَمَن لَّمْ يَتُبْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ. (حجرات:۱۱)

ترجمہ: ایمان لانے کے بعد گناہ کا نام لگنا بہت بری بات ہے، اور جو لوگ ان باتوں سے باز نہ آئیں تو وہ ظالم لوگ ہیں۔

اور جو مریض کڑوے منہ والا ہو — اسے میٹھا پانی بھی کڑوا لگے گا

(کڑوی زبان استعمال کرنے والے شخص کی طرف اشارہ ہے۔)

کتاب کا تعارف:

''قفو الاثر فی صفو علوم الأثر'' دو بڑی کتاب یعنی حافظ ابن الصلاح کی شہرۂ آفاق کتاب ''**معرفة أنواع علم الحديث**'' اور حافظ ابن حجر عسقلانی کی کتاب ''نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر'' کے بعد منظر عام پر آئی، شیخ عبد الفتاح ابو غدہ فرماتے ہیں: مؤلفؒ امام رضی الدین ابن الحنبلی، حلبی، حنفی نے اپنی اس کتاب میں پہلے لکھی گئی کتابیں، یعنی نخبۃ الفکر اور اس کی شروحات وحواشی کی تلخیص کی ہے، جو مقدمۂ ابن الصلاح، اور اس کی شروحات و حواشی کا خلاصہ ہے، جیسے کہ مؤلفؒ نے اپنی کتاب کا نام (اسی بات کی طرف اشارہ کرنے کے لئے) ''قفو الأثر في صفو علوم الأثر'' رکھا۔

اور مصنفؒ نے مختلف فیہ مسائل میں ائمۂ حنفیہ وشافعیہ کے اصول وضوابط کا اختصار کے

ساتھ اضافہ کیا، تا کہ مسئلہ میں تمام آراء مکمل ہو جائیں، اور ہر صاحبِ مذہب کے لئے استفادہ کرنا آسان ہو جائے، اور اس میں بڑا فائدہ ہے۔

یہ کتاب حجم (سائز) میں متوسط، علم سے بھرپور، جمع و تحریر میں حسین، اور عبارت و تقریر میں واضح ہونے کی وجہ سے، مدارس و جامعات میں ابتدائی درجات کی درسی کتب میں شامل کیے جانے کے قابل ہے، (شیخ عبدالفتاح ابوغدہ فرماتے ہیں: کہ) مجھے امید ہے کہ میں نے اس کتاب پر جو کام کیا ہے اس سے استفادہ کرنا اور نفع اٹھانا ہر متمنی و خواہش مند شخص کے لئے آسان ہو جائے گا، یہ سب اللہ ہی کی توفیق سے ہوا۔

اللہ تعالیٰ مصنفؒ کو حدیث اور علومِ حدیث کی خدمت پر بہترین بدلہ عطا فرمائے، اور اپنی کشادہ جنت میں جگہ نصیب فرمائے، اور ہمیں اور ان کو اپنی بخشش، رحمت اور رضامندی سے سرفراز فرمائے، خدا کی رحمتیں اور سلامتی ہمارے آقا محمد صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم پر، اور آپ صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم کے اہل و عیال اور اصحاب پر نازل ہوں، اور تمام تعریفیں اللہ ہی کے لئے ہیں جو تمام جہانوں کا پروردگار ہے۔ (قفوالاثر: ۸-۳۰)



بسم اللہ الرحمن الرحیم

مقدمة المؤلف

الْحمد لله الذِي لم يزل عَالما قَدِيرًا، وَصلى اللّٰه على سيدنَا مُحَمَّد الَّذِي أرْسلهُ إِلَى النَّاس بشيرا وَنَذِيرا، وعَلى آل مُحَمَّد وَصَحبه وَسلم تَسْلِيمًا كثيرا.

أما بعد فَإِن التصانيف فِي اصْطِلَاح أهل الحَدِيث، قد كثرت فِي الْقَدِيم والْحدِيث، فَمن أول(1) من صنف فِي ذَلِك القَاضِي أَبُو مُحَمَّد الرامَهُرْمُزِي فِي كِتَابه "الْمُحدث الْفَاصِل بَين الرَّاوِي والواعي"، لكنه لم يستوعب، وَالْحَاكِم أَبُو عبد الله النَّيْسَابُورِي، لكنه لم يهذب وَلم يرتب، وتلاه أَبُو نعيم الْأَصْبَهَانِيّ، فَعمل على كِتَابه مستخرجا(2) وَأبقى أَشْيَاء للمتعقب.

ترجمہ: **تمام تعریفیں اللہ ہی کے لیے ہیں، جن کا علم بھی لامتناہی ہے اور قدرت بھی دائمی، اور اللہ تعالیٰ ہمارے آقا محمد ﷺ پر خوب درود وسلام بھیجے، جن کو لوگوں کی طرف بشارت ونذارت دہندہ بنا کر مبعوث فرمایا اور آپ ﷺ کی آل اور آپ کے صحابہ کرام پر بھی (خوب درود وسلام بھیجے۔)**

---

(۱) **اصول حدیث میں تصنیف کا آغاز:** اصول حدیث میں تحریر کرنے کی داغ بیل تو حضرت امام شافعی نے ڈال دی تھی، چنانچہ انہوں نے اپنی کتاب "**الرسالہ**" میں اصول حدیث کے بہت سے اہم اہم مباحث ذکر کیے ہیں، ان کے بعد امام مسلم نے مقدمہ مسلم شریف میں متعدد اہم مسائل پر گفتگو فرمائی ہے، پھر امام ترمذی نے بھی "**العلل الصغير**" جو کہ ترمذی شریف کے آخر میں ملحق ہے اور "**العلل الكبير**" کے اندر بہت سے پیچیدہ مسائل اصول حدیث سے متعلق ذکر کئے ہیں، بلکہ مقدمہ مسلم سے بھی زیادہ مسائل امام ترمذی کی کتاب میں زیر بحث آئے ہیں، اسی طرح امام ابوداؤد نے اہل مکہ (**زادها الله شرفاً وعظمة**) کی طرف اپنی سنن کے تعارف کے لئے جو رسالہ ارسال کیا تھا، اس میں بھی بہت سے عمدہ مسائل جمع ہو گئے ہیں، یہ رسالہ سنن ابوداؤد کے شروع میں لگا ہوا ہے اور مستقل طور پر بھی شیخ عبدالفتاح ابوغدہ حلبی کی تحقیق وتعلیق سے شائع ہوا ہے۔

حمد وصلاۃ کے بعد، اس بات میں کوئی شک نہیں کہ محدثین کی اصطلاح میں ائمۂ متقدمین ومتاخرین کی تصانیف بکثرت ہیں، چنانچہ اس فن میں سب سے پہلی تصنیف قاضی ابو محمد الرَّامَهُرْمُزِي نے فرمائی، انہوں نے اپنی کتاب: "المحدث الفاصل بين الراوي والواعي" لکھی، لیکن انہوں نے (تمام فنون کا) احاطہ نہیں کیا اور حاکم ابوعبداللہ نیسا پوری نے اپنی کتاب کو منقح اور مرتب نہیں کیا۔ ان کے بعد ابونعیم اصفہانی آئے، انہوں نے امام حاکم کی کتاب پر مستخرج لکھا اور کچھ چیزیں متاخرین کے لیے چھوڑ دی۔

ثُمَّ جَاءَ الْخَطِيب أَبُو بكر الْبَغْدَادِيّ، فصنف فِي قوانين الراوية، كتابا سَمَّاهُ

➲ مذکورہ تمام کتابوں میں اصول حدیث کے متعدد مسائل سے بحث کی گئی ہے، لیکن اس فن کی وہ مستقل تصنیفیں نہیں ہیں، اس کام کا مستقل آغاز تو چوتھی صدی ہجری میں ہوا، اس صدی میں بہت سے حضرات نے مستقل طور پر قلم اٹھایا، جن میں قاضی ابومحمد رامہرمزی بھی ہیں، رہی یہ بات کہ سب سے پہلے حقیقتاً کس نے یہ کام کیا اس کا علم یقین کے ساتھ مصنف کو نہیں ہو سکا، اسی لیے وہ تعبیر اختیار کی ہے کہ جن لوگوں نے سب سے پہلے مستقل کتاب تصنیف کی ہے، ان میں قاضی ابومحمد رامہرمزی اور حاکم ابوعبد اللہ ہیں، اول الذکر کی کتاب کا نام" **المحدث الفاصل بين الراوي والواعي** " ہے، جو کہ تشنۂ تکمیل ہے اور ثانی الذکر کی کتاب کا نام "**معرفة علوم الحديث**" ہے، جو غیر منقح اور بے ترتیب ہے، اس کے بعد سلسلہ تصنیف یوں ہی ہر دور میں جاری رہا، جیسا کہ مصنف نے کتاب میں ذکر کیا ہے، جو کہ ترجمہ سے واضح ہے۔ (ملخص از: الباحث الحثيث شرح اختصار علوم الحديث: ص: ۱۳)

(۲) (مستخرجا) اس کو دو طریقوں سے پڑھا جا سکتا ہے: (۱) اسم فاعل (۲) اسم مفعول۔

(۱) اگر ہم اسم مفعول مراد لیتے ہیں تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ انہوں نے لکھا۔ (۲) اور اگر اسم فاعل مراد لیتے ہیں تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ انہوں نے استخراج کیا، یعنی اپنی طرف سے بھی لکھا۔

استخراج کی تعریف: استخراج کی تعریف یہ ہے کہ مصنف مثلاً امام بخاری ومسلم رحمہما اللہ کی کتاب لیتا ہے اور ان دونوں حضرات کے طریق کے علاوہ اپنی سند سے احادیث کی تخریج کرتا ہے (جن میں یہ دو حضرات نہ ہوں) پھر وہ اپنی سند کو ان دو حضرات کے شیخ یا شیخ الشیخ میں جمع کرتا ہے اور مستخرِج لفظ کتاب کا التزام نہیں کرتا ہے اور بسا اوقات معنی میں بھی مخالفت پائی جاتی ہے۔

"الْكِفَايَة"، وَفِي آدابها كِتَابه "الْجَامِع لِآدَابِ الشَّيْخ وَالسَّامِع"(۱)، وَقل فن من فنون الحَدِيث إِلَّا وَقد صنف فِيهِ كتابا مُفردا، فَكَانَ كَمَا قَالَ الْحَافِظ أَبُو بكر بن نقطة: كل من أنصف علم أَن الْمُحدثين بعد الْخَطِيب عِيَال على كتبه.

ثمَّ جَاءَ بعض من تَأَخّر عَن الْخَطِيب، فَأخذ من هَذَا الْعلم بِنَصِيب، فَجمع القَاضِي عِيَاض كتابا لطيفا سَمَّاهُ "الإلماع إِلَى أُصُول الرِّوَايَة وَالسَّمَاع"، وَأَبُو حَفْص الميانجي جزأ، سَمَّاهُ " مَا لَا يسع الْمُحدث جَهله"(۲)، إِلَى غير ذَلِك من التصانيف الَّتِي اشتهرت، وَبسطت واختصرت.

ترجمہ: ان تمام حضرات کے بعد خطیب ابوبکر بغدادی آئے، انہوں نے روایت کے اصول وضوابط سے متعلق ایک کتاب "الكفاية في علم الرواية" نامی تحریر کی اور روایت کے طور وطریق سے متعلق بھی ایک کتاب "الجامع لآداب الشيخ والسامع" نامی تصنیف کی، حدیث کے ہر فن میں خطیب نے مستقل کتاب تصنیف فرمائی، ان کی تعریف میں حافظ ابوبکر

---

(۱) "**الجامع لآداب الشيخ والسامع**" کتاب کے تمام نسخوں میں نام اسی طرح مذکور ہے، مگر ماضی قریب کے نامور محقق شیخ عبد الفتاح ابو غدہ فرماتے ہیں کہ اس کا صحیح نام یہ ہے: "الجامع لآداب الراوي والسامع" (ظفر الأماني، ص: ۴۵) جب کہ کتاب اس نام سے مطبوع ہے: "الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع".

(۲) "**مالا يسع المحدث جهله**" اس کو دو طرح پڑھ سکتے ہیں: (۱) پہلے کا فتحہ اور دوسرے کا ضمہ، مطلب ہوگا: "مالا ينبغي للمحدث جهله" (ایسی کتاب جس سے ناواقفیت محدث کے لیے مناسب نہیں)

پہلے کا ضمہ دوسرے کا فتحہ، مطلب ہوگا "الشيئ الذي لا يطيق المحدث جهله" (ایسی کتاب جس سے محدث ناواقف نہیں رہ سکتا)

کتاب کے نام سے تو معلوم ہوتا ہے کہ یہ کتاب ہر محدث کے لیے ایک ناگزیر تحفہ ہے، لیکن حقیقت یہ ہے کہ علمی اغلاط، احادیث ضعیفہ اور موضوعہ سے بھری پڑی ہے، کوئی بحث منقح اور ان کی محرر نہیں ہے، تعجب ہے کہ حافظ ابن حجر نے اصول حدیث کی اہم کتب کے ضمن میں اس کو کیسے شمار کیا! اور جن کو ذکر کرنا چاہئے ان کو چھوڑ دیا، اگر مصنف اس کو یہاں نہ ذکر کرتے تو کوئی اس کو جانتا بھی نہیں، اس کی شان کے مطابق یہ نام درست ہے: "ما يسع المحدث جهله"۔ (ملخص من حاشية قفو الأثر للشيخ عبد الفتاح أبو غده الحلبي، ص: ۳۹)

ابن نقطہ کا یہ قول بجا ہے کہ ہر انصاف پرور کو اس بات کا یقین ہے (اس بات کی تصدیق و تائید کرے گا) کہ خطیب بغدادی کے بعد آنے والے محدثین، ان کی کتابوں کے خوشہ چیں (محتاج) رہیں گے۔

پھر خطیب بغدادی (قاضی، حاکم اور ابوعبداللہ اصفہانی) کے بعد کچھ متاخرین پیدا ہوئے، انہوں نے اس علم (اصول حدیث) سے حظ وافر حاصل کیا، چناں چہ قاضی عیاض نے ایک عمدہ کتاب ''الإلماع إلى معرفة الرواية وتقييد السماع'' نامی تحریر کی، اور ابوحفص میانجی نے بھی ایک رسالہ مرتب کیا، جو: ''ما لا يسع المحدث جهله'' سے موسوم ہے، علاوہ ازیں دیگر مشہور و معروف تصانیف بھی ہیں جن میں سے بعض مفصل ہیں (تا کہ اس میں معلومات زیادہ سے زیادہ ہوں) اور بعض مختصر (تا کہ اس کو سمجھنا آسان ہو)۔

إِلَى أَن جَاءَ الْحَافِظ الْفَقِيه تَقِيّ الدّين أَبُو عَمْرو عُثْمَان بن الصّلاح عبد الرَّحْمَن الشهرزوري نزيل دمشق، فَجمع - لما ولي تدريس الحَدِيث بِالْمَدْرَسَةِ الأشرفية - كِتَابه الْمَشْهُور، فهذب فنونه، وأملاه شَيْئا بعد شَيْء، فَلهَذَا لم يتناسب وَضعه، واعتنى بتصانيف الْخَطِيب المتفرقة فَجمع شتات مقاصدها، وضمّ إليه من تصانيف غيره نخب فوائدها، فاجتمع فِي كِتَابه مَا تفرق فِي غَيره، فَلهَذَا عكف النَّاس عَلَيْهِ وَسَارُوا بسيره، مَا بَين ناظم لَهُ ومختصر، ومستدرك عَلَيْهِ ومنتصر، ومعارض لَهُ ومقتصر.

ترجمہ: اصول حدیث میں تصنیف کا سلسلہ جاری وساری رہا یہاں تک کہ حافظ فقیہ ابوعمرو عثمان بن صلاح شہرزوری مقیم دمشق کا دور آیا، جب ''مدرسہ اشرفیہ دمشق'' میں حدیث شریف کی تدریس ان کے حوالے کی گئی تو انہوں نے اپنی معروف کتاب (مقدمة ابن الصلاح) تالیف کی، اس کے فنون کی تنقیح کی اور حسب ضرورت داعیہ وقتاً فوقتاً اس کا املا کرایا؛ اس لیے اس کا طرز و اسلوب یکساں نہیں رہا، ابن صلاح نے خطیب بغدادی کی مختلف تصانیف کو یکجا کر کے، ان کے منتشر مواد کو مربوط کیا اور ان کے ساتھ ساتھ دیگر کتب سے چیدہ چیدہ فوائد بھی منسلک کر

دیے، چناں چہ دوسری کتابوں میں جو باتیں متشتت و منتشر تھیں، وہ سب ابن صلاح کی کتاب میں جمع ہو گئیں؛ اس لیے محدثین اس کتاب کی جانب راغب و مائل ہوئے اور اس کے نقش قدم پر چلے، لہٰذا بہت سے حضرات نے اس کو منظوم اور مختصر کیا، اور کتنوں نے اس کا تکملہ لکھ کر معاونت کی اور کتنوں نے اس کی مخالفت کی اور اقتصار کیا۔

إِلَى أَن جَاءَ الْحَافِظ الإِمَام، شيخ الْإِسْلَام، نَاصِر سنة سيد الْأَنَام الإمام المترجم بفيلسوف علل الْأَخْبَار وطبيبها، المنعوت -لما انه الْمُقدم- بِإِمَام طَائِفَة أهل الحَدِيث وخطيبها، السَّابِق فِي معرفَة صَحِيح وَسَقِيم الْخَبَر ،قَاضِي الْقُضَاة شهَاب الدّين أَحْمد ابن حجر الْعَسْقَلَانِي، الأَصْل الْمصْرِيّ الشَّافِعِي.

فلخص المهم من هذا الإصطلاح، مِمَّا جمعه فِي كِتَابه الْحَافِظ ابْن الصّلاح مَعَ فرائد ضمت إِلَيْهِ وفوائد زيدت عَلَيْهِ فِي أوراق قَليلَة، هِيَ فِي نَفسهَا جليلة، سَمَّاهَا نخبة الْفِكر، فِي مصطلح أهل الْأَثر، فَصَارَت جديرة إِذْ صغرت حجما، وتراءت نجما لكل أثري، بقول من قَالَ:

(والنجم تستصغر الْأَبْصَار صورته... والذنب للطرف لَا للنجم فِي الصغر)

إِلَى أَن شرحها، وَضمن شرحها من طرف الْفَوَائِد، وزوائد العوائد، كرة فكرة، مَا لَا يُحصى كَثْرَة، وَإِن لم يخل عَن فَوَات تَحْرِير، وركاكة تَقْرِير، كَمَا لم يخل مَتنه عَن ضيق الْعبارَة، وَإِن لطفت مِنْهُ الْإِشَارَة، كَمَا قيل:

(يُشِير إِلَى غر الْمعَانِي بِلَفْظِهِ... كحب إِلَى المشتاق باللحظ يرمز)

ترجمہ: اصول حدیث میں شروحات کی تصنیف کا سلسلہ چلتا رہا؛ یہاں تک کہ حافظ الامام، شیخ الاسلام، سید الانام صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی سنت کے محافظ، علل اخبار کے ماہر و حاذق ترجمان، زمرۂ اہل حدیث و خطیب میں مرتبۂ امام سے متصف- کیوں کہ اصول حدیث میں ان کو اعلی مقام حاصل ہے- صحیح و سقیم خبر (حدیث) کی معرفت میں فائق و مقدم قاضی القضاۃ شہاب

الدین احمد بن حجر العسقلانی المصری الشافعی کا دور آیا۔

پھر انہوں نے اس اصطلاح (اصول حدیث) کے ان اہم مباحث کی جسے حافظ ابن الصلاح نے اپنی کتاب میں جمع کیا تھا، چند صفحات میں جو اپنی ذات میں بڑے قیمتی ہیں، شامل کردہ عمدہ و نفیس موتیوں اور اضافہ شدہ فوائد کے ساتھ تلخیص کی، جس کا نام: "نخبة الفكر في مصطلح أهل الاثر "رکھا، چناں چہ یہ کتاب اگر چہ حجم میں چھوٹی ہے اور مثل ستارہ نظر آتی ہے، لیکن ہر محدث کے لئے شاعر کے اس شعر کا مصداق بن گئی ۔

ستارے کی صورت آنکھوں کو چھوٹی معلوم ہوتی ہے
حالانکہ یہ چھوٹا پن گوشۂ چشم کے لئے ہے نہ کہ ستارے کے لئے

یہاں تک کہ (بعض حضرات کی درخواست پر انہوں نے) دوبارہ اس (نخبہ) کی شرح لکھی اور شرح کے ضمن میں بے شمار نادر و قیمتی نکات اور زائد فوائد لکھے، اگر چہ شرح تحریر کی معدومیت و فوتگی اور تقریر کی ناموزونیت و بے ربطگی سے خالی نہیں ہے، جیسا کہ اس کا متن عبارت کی پیچیدگی سے خالی نہیں ہے، اگر چہ متن سے مقصود کی طرف لطیف اشارہ ہو جاتا ہے، جیسا کہ شاعر کہتا ہے ۔

وہ اپنے الفاظ سے معانی کے وضاحت کی طرف اشارہ کرتا ہے
جیسا کہ محبوب عاشق کی طرف کن انکھیوں سے اشارہ کرتا ہے

حَتَّى حشى عَلَيْهِ تلميذاه: الإِمَام زين الدّين أَبُو الْعدْل قَاسم الْحَنفِيّ، (۱) وَشَيخ بعض شُيُوخنَا الإِمَام كَمَال الدّين مُحَمَّد بن أبي شرِيف الْمَقْدِسِي الشَّافِعِي (۲). فَوضع الأول حَوَاشِي سَمَّاهَا القَوْل المبتكر، على شرح نخبة الْفِكر، وأودعها من التَّحْرِير جانبا، وَلم يكن عَن مناقشة ذَلِك التَّحْرِير جانبا. وَوضع الثَّانِي من الْحَوَاشِي، مَا رفع بِهِ من الغواشي، مَعَ مَافِيهِ من القادح، وَشَيْء كَانَ علقه عَن الشَّارِح.

ترجمہ: یہاں تک کہ ابن حجر کے دو جلیل القدر شاگرد: امام زین الدین ابو العدل قاسم

الحنفی (۸۷۹م)، اور ہمارے شیوخ کے شیخ امام کمال الدین محمد بن ابی شریف المقدسی الشافعی نے اس کتاب پر حواشی لکھے۔

چنانچہ شاگرد اول (قاسم بن قطلو بغا) نے "القول المبتكر على شرح نخبة الفكر" کے نام سے حواشی لکھے، اور انہوں نے ایک طرف تو حواشی کو تہذیب سے رکھا تو دوسری طرف زبردست ماہر عالم (ابن حجر) کے مناقشہ سے بچ نہیں سکے۔

اور شاگرد ثانی (کمال الدین) نے جو حواشی لکھے اس سے اگرچہ پردے اٹھ گئے (عبارت کی پیچیدگی دور ہوگئی)، مگر اس میں قادح (غلطی) کے ساتھ ساتھ ایسی چیزیں بھی ہے جو انہوں نے شارح (ابن حجر) کے متعلق لکھی ہیں۔

---

(۱) ان کا مکمل نام زین الدین قاسم بن قطلو بغا بن عبداللہ السودونی المصری ہے، موالی میں سے تھے؛ چونکہ ان کے والد کو "سودون" نامی شخص نے آزاد کیا تھا، تو اسی نسبت سے وہ "السودونی" کہلانے لگے، ان کی ولادت محرم الحرام سن ۸۰۲ھ بمقام "قاہرہ" ہوئی۔ (الأعلام للزركلی، ۵/۱۸۰ ترجمة: ابن قطلوبغا، ط: دار الملايين)

شیوخ حدیث: علامہ قاسم نے اوّلاً بذاتِ خود کتبِ احادیث کا مطالعہ شروع کیا، اور پھر اپنے عہد کے بلند پایہ محدثین اور بڑے مشائخ سے حدیث کا سماع کیا، ان میں سے بعض کے نام درج ذیل ہیں: (۱) حافظ ابن حجر، (۲) ابن الجزری، (۳) الشہاب الواسطی، (۴) الزین الزرکشی، (۵) التقی المقریزی، (۶) البدر حسین البوصیری وغیرہ۔ (معجم حفاظ القرآن عبر التاریخ، محمد سالم، ۲/۳۳۰)

تلامذہ وشاگرد: آپ نے ایک طویل عرصہ تدریس کی خدمت سرانجام دی، جس کی وجہ سے سینکڑوں حضرات نے آپ سے علم حاصل کیا اور مستفید ہوئے، جن میں سے علامہ سخاوی، محب الدین ابن شحنہ اور علامہ ابو الفضل عراقی مشہور ہیں۔

تصانیف وتالیفات: علامہ قاسم نے اپنی عمر کے اٹھارویں سال سن ۸۲۰ھ سے تصنیف وتالیف کا سلسلہ شروع کر دیا، احادیث کی متعدد کتابوں کی تعلیق وحواشی اور شرح وتخریج کے ذریعے خدمت کی، اور حدیث ومتعلّقاتِ حدیث پر دسیوں کتابیں تصنیف کیں، نیز آپ کی چھوٹی بڑی تمام تصانیف کی تعداد سو (۱۰۰) سے زیادہ ہے، جن میں سے بعض کئی جلدوں پر مشتمل ہیں، آپ کی تصانیف میں سب سے زیادہ مشہور: "تاج التراجم، القول المبتكر على شرح نخبة الفكر اور التعريف والاخبار بتخريج احاديث الاختيار" وغیرہ ہیں۔ (الاعلام للزرکلی: ۵/۱۸۰) ⬅

ثمّ لما رفعت إِلَى الصرح، بِقِرَاءَة هَذِه الشَّرْح، سنة إِحْدَى وَأَرْبَعين وتسع مئة، على الْأُسْتَاذ شمس الدّين مُحَمَّد الشهير بِابْن عروس الديروطي الْمصْرِيّ الشَّافِعِي، نزيل حلب، كنت كتبت حَال قراءتي عَلَيْهِ حَوَاشِي سميتها منح النغبة، على شرح النخبة، منطوية على فرائد مِنْهُ استفدتها، محتوية على زَوَائِد لما وحدتها استجتها.

وَلَكِن كَانَ فِيهِ مسَائِل خلافية، رجح فِيهَا خلاف مَا عَلَيْهِ أَصْحَابنَا الْحَنَفِيَّة، فَلم يعم نَفعه الثُّلثيْنِ، كَأَنَّهُ قَول بالقلتين فآثرت الْآن تبيان مَا نَحن عَلَيْهِ، إِثْر بَيَان مَا جنح من جنح إِلَيْهِ بِقدر مَا أمكن، وبحسب مَا قدر الْقَادِر وَمكن. فأخرجت من بَين الشَّرْح وحواشيه

➲ **علالت اور انتقال:** علامہ قاسم بن قطلو بغا کافی عرصہ مثانے کی تکلیف اور پتھری کے مرض میں مبتلا رہے؛ چنانچہ ایک مرتبہ تکلیف زیادہ ہونے لگی اور پیشاب آنا بند ہوگیا، یہاں تک کہ آپ کی زندگی خطرے میں پڑ گئی، تو آپ کا علاج کیا گیا، جس کا الٹا اثر ہوا کہ آپ ”سلس البول“ کے مریض بن گئے اور انتہائی کمزور ہو گئے، یہاں تک کہ آپ کا آخری وقت آپہنچا اور جمعرات کی رات، ۴/ ربیع الاول، سن ۹۷۹ھ بمقام قاہرہ آپ اپنے خالقِ حقیقی سے جا ملے۔ (البدر الطالع للشوکانی:۲/۴۷، الضوء اللامع للسخاوی:۶/۱۸۸)

(۲) **(کمال الدین)** ان کا مکمل نام کمال الدین ابو المعالی محمد بن محمد بن أبی بکر مرّی مقدسی شافعی معروف بہ ابن ابی شریف ہے، ان کی ولادت سن ۸۲۲ھ کے اخیر میں بمقام ”قاہرہ“ ہوئی۔

علامہ کمال الدین نے اپنے شہر میں قرآن کریم حفظ کیا، اور شاطبیہ، منہاج الفرعی، الفیۃ الحدیث والنحو، اور مختصر ابن حاجب فی الاصول جیسی کتابیں پڑھیں، اور پھر اپنے عہد کے بلند پایہ محدثین اور بڑے مشائخ سے حدیث کا سماع کیا، ان میں سے بعض کے نام درج ذیل ہیں: (۱) حافظ ابن حجر، (۲) محب بن نصر اللہ بغدادی، (۳) عز بن عبد السلام قدسی، (۴) سعد بن دیری وغیرہ۔

علامہ کمال الدین نے کئی مرتبہ قاہرہ علمی سفر کیا، اور وہاں کے کبار علماء مثلاً: کمال ابن ہمام، علاء قلقشندی، قایاتی اور ابن حجر سے علم حاصل کیا، نیز ابن حجر عسقلانی سے ان کی شہرہ آفاق تصنیف نخبۃ الفکر اور اس کے علاوہ فنونِ حدیث کی کتب پڑھیں، اور ان ہی کی صحبت میں رہے، اور ان سے اجازت بھی حاصل کی، شاگرد ہونے کے باوجود ان کے اساتذہ ابن الہمام، عبد السلام اور ابن حجر ان کا خوب اکرام فرماتے تھے، اور فقہ شافعی وحدیث کی دسترس پر ان کی خوب تعریف فرماتے تھے، ان کی وفات بیت المقدس میں ہوئی، ان کے حالات حافظ سخاوی نے بھی ”الضوء اللامع“(۹/ ٦٤-٦٦) پر لکھے ہیں۔ (حاشية قفو الأثر للشيخ عبد الفتاح أبو غده الحلبي: ص:٤٣، ٤٤)

متْنا متينا، وَقطعت من الْإِخْلَال بِمَا نَحن عَلَيْهِ، والإملال بِمَا لَا حَاجَة إِلَيْهِ، وتينا،[1] وفصلته فصولا مقررة، وضمنته أصولا محررة، هِيَ من مغاصها، دُرَر لغواصها، وَمن مطالعها، دراري لمطالعها، من غير تَغْيِير لبَعض النُّصُوص، لما أَنَّهَا جَوَاهِر وفصوص، وسميته قفو الْأَثر فِي صفو عُلُوم الْأَثر، راجيا مِنْهُ تَعَالَى، نفع مُسَمَّاهُ حَالا ومآلا، وَمن الملمين بطلله، عُذْري فِي خلله وزلله، وَالله تَعَالَى هُوَ الْمُوفق.

ترجمہ: پھر جب مجھے سن ۹۴۱ھ میں استاذ شمس الدین محمد معروف بہ ابن عروس الدیروطی المصری الشافعی مقیم حلب سے اس شرح کو پڑھنے کے ساتھ اس کی توضیح وتشریح کا موقع ملا، تو میں نے دورانِ درس" منح النغبة على شرح النخبة " کے نام سے کچھ حواشی لکھے جو ان قیمتی باتوں پر مشتمل تھے جن کا میں نے اپنے استاد سے استفادہ کیا، اور وہ ایسے زوائد پر حاوی تھے کہ جب میں نے ان کا مطالعہ کیا تو بہت بہتر پایا۔

لیکن اس میں کچھ اختلافی مسائل تھے، جن میں ہمارے مذہبِ اصحابِ حنفیہ کے خلاف اقوال کو ترجیح دی گئی تھی، لہٰذا اس کا نفع دو ثلث کے لئے عام نہیں تھا (ظاہر ہے کہ دنیا میں احناف دو ثلث کے بقدر ہے)، گویا یہ قول قلتین کی طرح ہوگیا (یعنی یہ کتاب مسائل مصطلحات میں اقوال شافعیہ کے ذکر کے ساتھ خاص ہوگئی)، لہٰذا میں نے بقدر استطاعت اور حسب توفیق الٰہی محدثین کے اقوال ودلائل کے بیان کرنے کے بعد ان مسائل کو واضح کرنے پر زیادہ زور دیا جن پر ہم احناف عمل پیرا ہیں۔

چنانچہ میں نے شرح وحواشی کو مدنظر رکھتے ہوئے ایک مضبوط اور پختہ متن تیار کیا، اور میں نے اس میں سے ہمارے مسائل حنفیہ کی خلل اندازی اور بے ضرورت باتوں کو دور کر دیا اور میں نے اس میں طے شدہ فصلیں قائم کی، اوران کے ضمن میں مہذب اصول شامل کیے، یہ

(۱) "وتینا" مفعول ہے "قطعت" کا، یعنی میں نے کاٹ دی شہ رگ اس چیز کے خلل کی جس کو لے کر ہم چلے ہیں، اور اس چیز کی اکتاہٹ کی جس کی کوئی حاجت نہیں ہے۔

مقام غواصی ہے جس میں غواصوں کے لئے قیمتی موتی ہے، اور یہ دار المطالعہ ہے (یا یہ اصول قابل مطالعہ ہے) جو کسی بھی نصوص میں تبدیلی کیے بغیر ورق گردانی کرنے والے کے لئے چمکدار ستارہ (مشعل راہ اور قیمتی سرمایہ) ہے؛ کیونکہ یہ جواہر وفصوص (قیمتی پتھر) ہیں، اور میں نے اس کا نام "قفو الأثر في صفو علوم الأثر" اس امید کے ساتھ رکھا کہ اللہ تعالیٰ اس کتاب کو حال اور مستقبل میں نفع بخش بنائے اور اس فن کے ماہرین سے امید کرتا ہوں کہ اس کی فروگزاشت پر مجھے معذور سمجھیں گے، اللہ تعالیٰ ہی توفیق دینے والے ہیں۔

فصل في الحديث المتواتر

هُوَ مَا رَوَاهُ عَن استناد إِلَى الْحس دون الْعقل الصّرْف عدد أحالت الْعَادة تواطؤهم على الْكَذِب فَقَط، أَو رَوَوْهُ عَن مثلهم من الِابْتِدَاء إِلَى الإنتهاء، ومستند رِوَايَة منتهاهم الْحس أَيْضا، فالنوع الأول مَا لَا طباق لَهُ، وَالثَّانِي مَا لَهُ طبقتان فَأَكْثر. ثمَّ هُوَ بقسميه مُفِيد للْعلم الضَّرُورِيّ لَا النظري، وَغير مَحْصُور فِي عدد معين لَا مَحْصُور فِيهِ، وموجود وجود كَثْرَة لَا مَعْدُوم، وَلَا مَوْجُود وجود قلَّة خلافًا لزاعمي ذَلِك. وَمَتى استوفيت شُرُوطه وَتَخَلَّفت إِفَادَة الْعلم عَنهُ، فلمانع، لَا بِمُجَرَّدِهِ، وَمن شَأْنه أَن لَا يشْتَرط عَدَالَة رِجَاله، بِخِلَاف غَيره. (۱)

(۱) متقدمین اور متاخرین احناف کے نزدیک بہ لحاظ تعداد اسانید حدیث کی تین قسمیں ہیں: (۱) متواتر (۲) مشہور (۳) آحاد۔ (اصول سرخسی: ص: ۲۱۲-۲۲۰)

اور محدثین کے نزدیک تعداد اسانید کے لحاظ سے حدیث کی دو قسمیں ہیں: (۱) متواتر (۲) آحاد، پھر آحاد کی تین قسمیں ہیں: (۱) غریب (۲) عزیز (۳) مشہور۔ (نزهة النظر: ۳۷، ۳۸، القول المبتكر: ۳۷)

ان دونوں تقسیموں سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ احناف کے نزدیک مشہور آحاد کی قسیم ہے، جو متواتر سے کم اور آحاد سے اوپر کا درجہ رکھتی ہے، یعنی "مرتبة بين المرتبتين" ہے، جب کہ محدثین کے نزدیک مشہور آحاد کی ہی ایک قسم ہے، اور وہ آحاد ہی کے حکم میں ہے۔

حدیث متواتر کا بیان

ترجمہ: فصل حدیث متواتر کے بیان میں: حدیث متواتر وہ حدیث ہے جسے محض عقل کے بجائے امر حسی کی طرف منسوب کرتے ہوئے اتنے زیادہ حضرات روایت کریں کہ عادت یعنی طبیعت وفطرت ان سب کے جھوٹ پر متفق ہونے کو محال سمجھے۔

یا (حدیث متواتر) وہ حدیث ہے جس میں ابتدا سے لے کر اخیر تک میں اپنے ہم پلہ رواۃ سے روایت کریں، نیز منتہائے روایت کا تعلق بھی امر محسوس سے ہو، پہلی قسم میں طبقے نہیں ہیں، جب کہ دوسری قسم میں دو یا دو سے زیادہ طبقے ہوں گے۔

پھر حدیث متواتر کی دونوں قسمیں علم ضروری کا فائدہ دیتی ہے نہ کہ علم نظری کا، اور یہ کسی معین عدد میں محصور نہ ہونے کی وجہ سے اس کا حصر نہیں کیا جا سکتا، کثیر الوجود ہے، نہ معدوم ہے نہ قلیل الوجود ہے، برخلاف اس کے مدعیان کے اور جب اس کی شرطیں پوری ہو جائیں اور اس سے علم ضروری کا فائدہ نہ ہو تو یہ کسی دوسرے مانع کی وجہ سے ہوتا ہے نہ کہ محض خبر کی وجہ سے اور خبر متواتر میں تعدیل رجال کی شرط نہیں ہے، برخلاف اس کے علاوہ (مشہور، عزیز، غریب وغیرہ) کے۔

فصل في المشهور

هُوَ مَا رَوَاهُ عدد فوق الْإِثْنَيْنِ إِلَى جمَاعَة من الصَّحَابَة، وَلم يفد بِمُجَرَّدِهِ الْعلم، فَهُوَ مباين للمتواتر، خلافًا لِابْنِ الصّلاح إِذْ جعله أَعم مِنْهُ. (١)

---

(١) مصنف علیہ الرحمہ نے عبارت میں محدثین کی تعریف بیان کی ہے، جب کہ احناف کے نزدیک مشہور کی تعریف اس طرح ہے: حدیث مشہور وہ حدیث ہے، جو اصلاً آحاد ہو، لیکن قرن ثانی وثالث میں اس کی روایت کرنے والوں کی تعداد اتنی ہو جائے کہ ان کا جھوٹ پر اتفاق کرنا محال ہو، یعنی عہد صحابہ کے بعد تواتر کی حد کو پہنچ جائے، شہرت کا اعتبار قرن ثانی وثالث میں معتبر ہے، اس کے بعد شہرت کا کوئی اعتبار نہیں ہے، جمہور ائمہ احناف نے اس تعریف کو اختیار کیا ہے۔ "وأما المشهور: فحده ما كان وسطه وآخره على حد المتواتر وأوله على حد خبر الواحد." (تقويم الأدلة في أصول الفقه: ١٥٢) "المشهور مَا كَانَ مِنْ الْآحَادِ فِي الْأَصْلِ ثُمَّ انْتَشَرَ فَصَارَ يَنْقُلُهُ قَوْمٌ لَا يُتَوَهَّمُ تَوَاطُؤُهُمْ عَلَى الْكَذِبِ، وَهُمْ الْقَرْنُ الثَّانِي بَعْدَ الصَّحَابَةِ، وَمَنْ بَعْدَهُمْ." (كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي: ٢/٣٢٢)

حدیث مشہور کا بیان

ترجمہ: فصل حدیث مشہور کے بیان میں: حدیث مشہور وہ حدیث ہے جسے روایت کرنے والوں کی تعداد صحابہ کی جماعت تک دو سے زیادہ ہوتی ہے، اور یہ علم ضروری یقینی کا فائدہ نہیں دیتی ہے، لہٰذا یہ متواتر سے مختلف (قسیم) ہے، برخلاف ابن صلاح کے؛ کیوں کہ انہوں نے حدیث مشہور کو حدیث متواتر سے عام قرار دیا ہے۔

➲ **مشہور کا حکم**: مشہور کے حکم میں احناف و محدثین کے درمیان اختلاف ہے، چنانچہ جمہور احناف فرماتے ہیں کہ وہ موجب علم طمانیت ہے، یعنی قلب اس کے صحیح ہونے پر مطمئن ہوتا ہے؛ البتہ اس کی صحت کا یقین نہیں ہوتا ہے، کیوں کہ توہم، کذب وغلط ابھی موجود ہے، اس کا درجہ متواتر سے کم اور خبر واحد سے بڑھا ہوا ہے، اس سے کتاب اللہ پر زیادتی جائز ہے، علامہ بزدوی (م:۴۸۲ھ)، شارح اصول بزدوی (م:۷۳۰ھ)، قاضی ابوزید الدبوسی (م:۴۳۰ھ)، صاحب اصول شاشی (م:۳۲۵ھ) وغیرہ حضراتِ اصولیین نے یہی حکم بیان فرمایا ہے، اس کو عیسی بن ابان (م:۲۲۱ھ) نے صحیح قرار دیا ہے۔ (الفصول: ۱/۵۱۸، اصول بزدوی: ص: ۱۵۲، اصول سرخسی: ۱/۲۱۹، تقویم اصول فقہ: ۲/۳۲۵)

اور محدثین کے نزدیک حدیث مشہور کا حکم یہ ہے کہ وہ ظنی الثبوت ہے، اس سے علم ظن حاصل ہوتا ہے، شرائط صحت وحسن کے پائے جانے اور نہ پائے جانے کے اعتبار سے حدیث مشہور کے مختلف مراتب ہو سکتے ہیں۔

تعریف مشہور میں اختلاف کی بناء پر محدثین واحناف کے مابین دو جگہوں میں اختلاف: (۱) محدثین کے نزدیک شہرت حدیث کے لیے ضروری ہے کہ عہد صحابہ میں بھی روات کی تعداد تین سے کم نہ ہو، احناف کے نزدیک یہ شرط نہیں۔ (۲) احناف کے نزدیک شہرتِ حدیث اور اس کی قبولیت عہد صحابہ کے بعد ضروری ہے، محدثین کے نزدیک شہرت حدیث کے لیے یہ شرط کافی نہیں؛ بلکہ ضروری ہے کہ عہد صحابہ میں بھی روات کی تعداد تین سے کم نہ ہو۔

اس فرق کی بناء پر احناف کے نزدیک بعض احکام کا ثبوت: (۱) حدیث مشہور، موجب علم طمانیت ہے؛ نہ کہ علم یقینی۔ (۲) حدیث مشہور کے منکر کو گمراہ قرار دیا جائے گا؛ نہ کہ کافر۔ (۳) احادیث مشہورہ کے ذریعہ عموم کتاب کی تخصیص، مطلق کی تقیید اور اس پر زیادتی جائز ہے۔ (معاییر الحنفیۃ: ص: ۳۰-۳۲)

حنفیہ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ احادیث مشہورہ کے ذریعہ عموم کتاب کی تخصیص، مطلق کی تقلید اور نص پر زیادتی جائز ہے۔ (اصول سرخسی: ۱/۲۹۳، أصول بزدوی: ص: ۱۵۲)

الحديث المستفيض

وَهُوَ المستفيض على رَأْيِ جماعَة من أَئِمَّة الْفُقَهَاء ،وَقيل : المستفيض يكون عدد طَرَفَيْهِ ووسطه سَوَاء ، وَالْمَشْهُور أَعم من ذَلِك ، وَيُطلق الْمَشْهُور أَيْضا على مَا اشْتهر على الْأَلْسِنَة مُطلقًا. (۱)

(۱) **حدیث مستفیض کے سلسلے میں اقوال:** حدیث مستفیض کے سلسلے میں تین اقوال بیان کئے گئے ہیں: (۱) ائمہ اصول کے نزدیک جو تعریف خبر مشہور کی ہے وہی مستفیض کی بھی ہے؛ لہذا دونوں میں تساوی کی نسبت ہے۔ (۲) بعض حضرات کے نزدیک مستفیض وہ خبر ہے جس کے کثرت طرق کا انحصار ابتداء سے لے کر انتہا تک برابر ہو، یعنی کسی طبقہ میں تین سے کم نہ ہو اور مشہور وہ خبر ہے جو ایسی نہ ہو، یعنی جس خبر کے روات کسی طبقے میں تین سے کم نہ ہو اس کو بھی مشہور کہیں گے اور اس خبر کو بھی کہیں گے جس کے ابتدائی بعض طبقات میں روات تین سے کم ہوں، مگر بعد میں تعداد ان سے بڑھ جائے، جیسے حدیث (إنما الأعمال بالنيات) شروع کے بعض طبقات میں روات منفرد ہیں، مگر بعد میں تین سے بہت زیادہ ہو گئے ہیں؛ لہذا مشہور و مستفیض کی مذکورہ تعریف کے اعتبار سے دونوں میں عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے، مستفیض خاص ہے اور مشہور عام ہے، چنانچہ ہر مستفیض مشہور ہوگی، لیکن ہر مشہور مستفیض نہیں ہوگی۔ (۳) بعض حضرات نے فرمایا کہ مستفیض وہ خبر ہے جس کو عدد روات کا اعتبار کیے بغیر امت قبول کر لے اور مشہور کی وہی تعریف ہے جو اوپر گزری، اس تعریف کے لحاظ سے دونوں میں تباین کی نسبت ہے اور مذکورہ تعریف کے اعتبار سے مستفیض علم اسناد میں زیر بحث نہیں آئے گی، کیوں کہ علم اسناد میں تو رجال کے احوال وصفات اور ادا کے صیغوں کی حیثیت سے حدیث کے ضعف وصحت سے بحث کی جاتی ہے اور مستفیض میں تو عدد روات کا اعتبار ہی نہیں؛ چہ جائے کہ ان کے احوال وصفات سے بحث کی جائے۔ (تیسیر مصطلح الحدیث: ۳۲)

خبر مستفیض اور متواتر میں نسبت: (۱) خبر مستفیض کی تیسری تعریف یعنی وہ خبر جس کو امت نے عدد روات کا اعتبار کیے بغیر قبول کر لیا ہو، اس میں اور متواتر میں علامہ ابو بکر صیرفی کے بقول تساوی کی نسبت ہے، کیوں کہ جس طرح متواتر کے رجال سے بحث نہیں کی جاتی ہے، اسی طرح مستفیض کے رجال سے بھی بحث نہیں کی جاتی ہے، حافظ سخاوی نے فرمایا کہ ہمارے شیخ حافظ ابن حجر کے قول: (وليس من مباحث هذا الفن) سے اس کی تائید ہوتی ہے۔ (۲) علامہ علی قاری فرماتے ہیں کہ اظہر یہ ہے کہ مستفیض متواتر سے عام ہے، جیسے صحیح بخاری کہ امت نے اس کی احادیث کو باعتبار مجموعہ قبول فرما لیا ہے، لہذا اس کی حدیثیں مستفیض تو ہوگی، مگر متواتر نہیں ہوگی، الا یہ کہ تواتر کی جملہ شرطیں پائی جائیں تو متواتر و مستفیض دونوں ہوگی۔ (شرح الشرح لملا علی قاری: ص: ۱۹۴)

مستفیض کی وجہ تسمیہ: جو خبر دو سے زیادہ روات سے مروی ہو اس کو مستفیض اس لیے کہتے ہیں کہ یہ ماخوذ ہے: "فاض الماء يفيض فيضا وفيوضا وفيضانا" سے، جس کا معنی ہے پانی کی روانی، کثرت سے بہنا، اور ⬅

حدیث مستفیض کا بیان

ترجمہ: ائمۂ فقہاء کی ایک جماعت کی رائے کے مطابق حدیث مشہور ہی حدیث مستفیض ہے اور بعض حضرات نے یہ تعریف کی ہے کہ حدیث مستفیض وہ ہے جس کی ابتداء وانتہاء اور وسط یکساں ہو اور حدیث مشہور اس سے عام ہے اور مشہور کا اطلاق مطلقاً زبان زد مشہور حدیثوں پر بھی ہوتا ہے۔

فصل في العزيز

هُوَ :مَا لم يروه أقل من اثْنَيْنِ عَن أقل مِنْهُمَا، بِأَن رَوَاهُ اثْنَان عَن كل من اثْنَيْنِ، وَهَكَذَا إِلَى صحابيين، أَو رَوَاهُ عَن كل من الصحابيين اثْنَان، وَعَن كل مِنْهُمَا اثْنَان، ثمَّ عَن كل من هذَيْن الِإثْنَيْنِ اثْنَان، وَهَكَذَا، وَإِن ورد فِي بعض الْمَوَاضِع من سَنَد كل وَاحِد مِنْهُمَا رِوَايَة أَكثر من اثْنَيْنِ ،عَن أحد اثْنَيْنِ وَجَمَاعَة آخَرين عَن الآخر. وَلَيْسَ شَرطه شرطا للصحيح، خلافًا لمن زَعمه. (۱)

➲ "فاض الخبر" کا معنی ہوا خبر کا پھیلنا، تو چوں کہ مذکورہ خبر دو سے زیادہ لوگوں کے روایت کرنے کی وجہ سے عوام وخواص میں پھیل جاتی ہے، اس لیے اس کو مستفیض کہا جاتا ہے۔ (تیسیر مصطلح الحدیث: ۳۱، شرح نخبۃ الفکر للقاری: ۱۹۳)

تنبیہ: مشہور کا ایک معنی تو وہ ہے جو اوپر ذکر کیا گیا، یعنی وہ خبر جس کے روات دو سے زیادہ میں محصور ہوں، ایک دوسرا معنی بھی ہے، یعنی وہ خبر جو لوگوں کے زبان زد ہو، خواہ اس کی کوئی سند ہو یا نہ ہو اور اگر ہو تو برابر ہے کہ ایک ہو یا زیادہ، جیسے: "لولاك لما خلقت الأفلاك" اس کی کوئی سند نہیں؛ لیکن لوگوں کی زبان پر خوب مشہور ہے، اس قسم کے اخبار مشہورہ کو حافظ سخاوی نے اپنی کتاب "المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة" کے اندر جمع کیا ہے۔

مشہور کے ان دونوں معنی میں عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے، پہلا معنی خاص اور دوسرا معنی عام ہے، لہذا پہلے معنی کے اعتبار سے جو خبر مشہور ہو، وہ دوسرے معنی کے اعتبار سے بھی مشہور ہوگی، مگر دوسرے معنی کے اعتبار سے جو مشہور ہو اس کا پہلے معنی کے اعتبار سے مشہور ہونا ضروری نہیں ہے۔

(۱) خبر عزیز کی وجہ تسمیہ: (۱) اگر عزیز "عز الشيئ يعز عزا وعزازة" (باب ضرب) سے ماخوذ ہے، تو اس کا معنی ہے کمیاب، اس معنی کے اعتبار سے اس کو عزیز اس لیے کہتے ہیں کہ وہ دوسری احادیث کے مقابلے میں کمیاب اور قلیل الوجود ہے۔ (۲) اور اگر یہ "عز الشيئ يعز عزا وعزازة" (باب فتح وسمع) سے ماخوذ ہے، تو اس کا معنی ہے قوی ومضبوط، اس لحاظ سے اس کا نام عزیز رکھنے کی وجہ یہ ہے کہ دوسری سند سے آنے کی وجہ سے وہ قوی ومضبوط ہو جاتی ہے۔ ➲

حدیث عزیز کا بیان

ترجمہ: فصل حدیث عزیز کے بیان میں: حدیث عزیز وہ حدیث ہے جس کے راوی دو سے کم نہ ہوں، اس طرح کہ دو راوی میں سے ہر ایک سے دو راوی روایت کریں، اسی طرح دو صحابی تک سلسلہ جاری رہے گا، یا اس کی صورت یہ ہوگی کہ دو صحابی میں سے ہر ایک سے دو راوی روایت کریں، اور پھر ان دونوں میں سے ہر ایک سے دو راوی روایت کریں، اور پھر ان دو روایت کرنے والوں میں سے ہر ایک سے دو راوی روایت کریں، اسی طرح اخیر تک سلسلہ چلتا رہے گا، اگرچہ بعض جگہ ان دونوں میں سے ہر ایک کی سند میں دو میں سے ایک کے واسطے سے اور دو جماعتوں میں سے ایک جماعت سے دو سے زیادہ روایت کرنے والے ہوں۔ اور حدیث کے صحیح ہونے کے لئے عزیز ہونا شرط نہیں ہے، یہ بات ان لوگوں کے برخلاف ہے، جو اسے شرط مانتے ہیں۔

فصل في الغريب

هُوَ مَا ينْفَرد بروايته وَاحِد فِي أَي مَوضِع كَانَ الإنفراد من السَّنَد بعد الصَّحَابِيّ، وَهَذَا هُوَ الْغَرِيب من جِهَة الْمَتْن والسند مَعًا. فَإِن كَانَت الغرابة فِي التَّابِعِيّ سَوَاء كَانَت فِيهِ فَقَط، أَو فِيهِ وفيمن يَلِيهِ فَقَط، أَو فِي جَمِيع من بعد الصَّحَابِيّ أَو أَكْثَره: سمي الحَدِيث بالفرد

➲ **تعریف:** ایسی خبر جس کو کم از کم دو راوی روایت کریں، اس سے کم کسی طبقہ میں نہ ہو، اس کو خبر عزیز کہا جاتا ہے۔ خلاصہ یہ کہ مصنف کے نزدیک خبر عزیز میں دو قید ملحوظ ہے: ایک وجودی، یعنی اس کو دو آدمی روایت کریں، دوسری عدمی یعنی دو سے کم روایت کرنے والے کسی طبقے میں نہ ہوں۔ دوسرے الفاظ میں خبر عزیز وہ ہے جس کے راوی دو ہوں، خواہ ہر طبقے میں دو ہی دو ہوں، یا کسی طبقے میں زائد بھی ہو گئے ہوں، مگر کسی طبقے میں دو سے کم نہ ہوئے ہوں، اس تعریف کے اعتبار سے عزیز اور مشہور میں تباین کی نسبت ہے، اس لیے کہ عزیز دو کی روایت کے ساتھ خاص ہے اور مشہور تین کی روایت کے ساتھ خاص ہے۔ (تیسیر مصطلح الحدیث: ۳۵)

ابن الحنبلی کی عبارت "لمن زعمه" سے ابو علی جبائی معتزلی اور ابراہیم بن عُلیہ مراد ہیں۔ (تفصیل کے لئے دیکھئے: تدریب الراوی: ۱/ ۵۲)

الْمُطلق. وَإِن كَانَت فِيمَن بعده إِمَّا فِي أَثْنَاء السَّنَد أَو فِي آخِره سمي بالفرد النسبي، وَإِن كَانَ الحَدِيث قبل عروضها لَهُ عَزِيزًا أَو مَشْهُورا. و يقل إِطْلَاق الْفَرد عَلَيْهِ كَمَا يقل إِطْلَاق الْغَرِيب على الْفَرد الْمُطلق، وَإِن ترادف الْفَرد والغريب اصْطِلَاحا.

وَلَهُم مَا هُوَ غَرِيب من جِهَة السَّنَد دون الْمَتْن، وَهُوَ مَا يكون مَشْهُورا بِرِوَايَة جمَاعَة من الصَّحَابَة، فينفرد ثِقَة بروايته، عَن صَحَابِيّ آخر، لَا يعرف هُوَ من رِوَايَته إِلَّا من طَرِيق ذَلِك الثِّقَة. وَأما عَكسه فَلَا وجود لَهُ.

هذا فِي التفرد بِالنِّسْبَةِ إِلَى شخص معين، وَقد يكون بِالنِّسْبَةِ إِلَى أهل بلد معين، كَأَن يُقَال: هُوَ من أَفْرَاد الْكُوفِيين، فَإِن أَرَادَ الْقَائِل أَنه رَوَاهُ وَاحِد مِنْهُم، فَهُوَ من الْفَرد بِالنِّسْبَةِ إِلَى شخص معِين.

حدیث غریب کا بیان

ترجمہ: **فصل حدیث غریب کے بیان میں:** حدیث غریب وہ حدیث ہے جسے روایت کرنے میں کوئی راوی صحابی کے بعد سند کے کسی بھی طبقے میں ایک ہو اور یہ متن و سند دونوں جہت سے غریب ہوگی۔

فرد مطلق: پھر اگر غرابت صرف طبقۂ تابعین میں ہو بایں طور کہ صرف تابعی میں ہو، یا اس (تابعی) میں اور صرف اس سے متصل طبقے میں ہو، یا صحابی کے بعد تمام طبقات یا اکثر طبقات میں ہو تو ایسی حدیث کو فرد مطلق کہا جاتا ہے۔

فردِ نسبی: اور اگر غرابت صحابی کے بعد، یا وسط سند، یا آخرِ سند میں ہو تو اسے فردِ نسبی کہا جاتا ہے، اگرچہ حدیث کو غرابت پیش آنے سے پہلے وہ اوپر کے طبقے میں عزیز اور مشہور رہی ہو۔

فرد اور غریب میں فرق: اور فرد کا اطلاق فرد نسبی پر بہت کم ہوتا ہے، جس طرح غریب کا اطلاق فرد مطلق پر بہت کم ہوتا ہے، اگرچہ فرد اور غریب دونوں اصطلاحی اعتبار سے مترادف ہے۔

اقسامِ نسبی: اور ان میں جو غرابت جہتِ سند دون المتن ہوتی ہے، اور وہ یہ ہے کہ روایت

صحابہ کی ایک جماعت سے مشہور ہو، پھر ایک ثقہ راوی اس روایت کو کسی دوسرے صحابی سے روایت کرنے میں ایک (تنہا) ہو جائے، اس طرح کہ وہ روایت اس صحابی کی روایت سے صرف اسی ثقہ کے طریق سے مشہور ہو۔

اور جہاں تک اس کے برعکس (جہتِ متن دون السند) کا تعلق ہے تو اس کا کوئی وجود نہیں ہے۔

یہ تفرد کسی معین شخص کی طرف نسبت کرنے کی وجہ سے ہوتا ہے، اور کبھی معین علاقے والوں کی طرف نسبت کرنے کی وجہ سے ہوتا ہے، جیسے کہ کہا جاتا ہے: یہ روایت کوفی رواۃ سے منقول ہے، پھر اگر کہنے والا یہ مراد لے کہ اس حدیث کو ان میں سے (کوفی رواۃ میں سے) کسی ایک نے روایت کیا ہے، تو یہ شخصِ معین کی طرف نسبت کرتے ہوئے تفرد ہو گا۔

فصل وكلها سوى المتواتر آحاد[۱]

وفيهَا: المقبول، وَهُوَ مَا رجح صدق الْمخبر بِهِ. والمردود، وَهُوَ مَا يرجح كذب

---

(۱) مصنفؒ نے خبر واحد کی تعریف اور حکم ذکر نہیں کیا ہے، اس لئے یہاں اس کی تعریف اور حکم ذکر کیا جا رہا ہے۔

حنفیہ کے نزدیک خبر واحد کی تعریف: خبر واحد اس حدیث کو کہتے ہیں، جو تواتر و شہرت کی حد کو نہ پہنچے، قطع نظر اس سے کہ اس کا راوی ایک ہو یا زیادہ۔

حکم: احناف کے نزدیک خبر واحد موجب عمل ہے، موجب علم ہے، اور نہ ہی موجب علم طمانیت، امام ابوبکر جصاص (م:۳۷۰ھ)، علامہ بزدوی (م:۴۸۲ھ)، علامہ عبدالعزیز بخاری (م:۷۳۰ھ)، علامہ سرخسی (م:۴۵۰ھ)، علامہ عبدالحی لکھنوی (م:۱۳۰۴ھ) وغیرہ نے بھی یہی حکم ذکر فرمایا ہے۔

(الفصول:۵۵۱/۱، أصول بزدوی: ص:۱۵۲، أصول سرخسی:۲۴۱/۱، کشف الاسرار:۶۸۰/۲-۶۷۸، ظفر الامانی: ص:۵۷)

علامہ عبدالحی لکھنوی (م:۱۳۰٤ھ) مزید فرماتے ہیں: جمہور کے نزدیک صحیح اور مختار مذہب یہ ہے کہ وہ موجب عمل ہے نہ کہ موجب علم۔ (ظفر الامانی: ص:۶۱)

ملحوظہ: یہی مالکیہ، شافعیہ اور محققین حنابلہ کی رائے ہے۔ (مقدّمة التمهيد:۵۱، الموافقات:۳/ ۱۷، المستصفى:۹۳/۱، الأحكام:۴۸/۲-۴۹)

محدثین کے نزدیک خبر واحد کی تعریف: وہ حدیث ہے، جس میں متواتر کی شرطیں موجود نہ ہوں۔

خبر واحد کا حکم: خبر واحد علم نظری (ظنی) کا فائدہ دیتی ہے، لیکن اگر وہ روایت محتف بالقرائن (قرائن سے ملی ہوئی) ہوں تو علم یقینی نظری کا فائدہ دیتی ہے۔

الْمخبر بِهِ. وَمَا يتَوَقَّف فِي قبُوله ورده. لتوقف الِاسْتِدْلَال بهَا على الْبَحْث عَن أَحْوَال رواتها، بِخِلَاف الْمُتَوَاتر فكله مَقْبُول لعدم توقف الِاسْتِدْلَال بِهِ على الْبَحْث عَن أَحْوَال رُوَاته.

متواتر کے علاوہ دوسری قسموں کا بیان

ترجمہ: متواتر کے علاوہ تمام قسمیں آحاد ہے:

مقبول: اور خبرآحاد میں حدیث مقبول ہے اور وہ ایسی خبر ہے جس میں مخبر کے صدق (راست گوئی) کا پہلو غالب ہو۔

مردود: اور خبرآحاد کی ایک قسم مردود ہے اور وہ ایسی خبر ہے جس میں مخبر کے کذب (دروغ گوئی) کا پہلو غالب ہو۔

متوقف فیہ: اور خبرآحاد کی تیسری قسم وہ خبر ہے جس کے قبول ورد میں توقف کیا گیا ہو؛ اس لیے کہ اس کے ذریعے استدلال کرنا احوالِ رواۃ کے بارے میں بحث وتحقیق پر موقوف ہے، برخلاف حدیث متواتر کے؛ کیونکہ وہ تمام کی تمام مقبول بھی ہیں اور اس کے ذریعے استدلال کرنا اس کے احوال رواۃ کے بارے میں بحث وتحقیق پر موقوف نہیں ہے۔

فصل: قال قاضي القضاة

وَقد يَقع فِي أَخْبَار الْآحَاد مَا يُفِيد الْعلم النظري على الْمُخْتَار، وعنى بِهِ مَا احتف بالقرائن، وَجعله أنواعا:

مِنْهَا مَا أخرجه الشَّيْخَانِ فِي صَحِيحَيْهِمَا، من أَخْبَار الْآحَاد، مِمَّا لم ينتقده أحد من الْحفاظ، وَلَا وَقع التجاذب بَين مدلوليه، حَتَّى حصل الْإِجْمَاع على تَسْلِيم صِحَّته. وَمِنْهَا الْمَشْهُور، إِذا كَانَت لَهُ طرق متباينة سَالِمَة من ضعف الروَاة والعلل. وَمِنْهَا المسلسل بالأئمة الْحفاظ المتقنين، حَيْثُ لَا يكون غَرِيبا، كالحديث الَّذِي رَوَاهُ أَحْمد بن حَنْبَل مثلا، ويشاركه فِيهِ غَيره عَن الشَّافِعِي، وَفِيه غَيره عَن مَالك بن أنس.

وَالْمُخْتَار عندنَا معشر الْحَنَفِيَّة خلاف هَذَا الْمُخْتَار ، حَتَّى إِن خبر كل وَاحِد فَهُوَ مُفِيد للظن ، وَإِن تفاوتت طَبَقَات الظنون قُوَّة وضعفا . (۱)

(کیا خبر آحاد مفید یقین ہے؟)

ترجمہ: فصل: قاضی القضاۃ (حافظ ابن حجر) نے کہا کہ مختار قول کے مطابق کبھی خبر آحاد علم نظری کا فائدہ دیتی ہیں، اور اس سے مراد وہ خبر ہے جو محتف بالقرائن ہو، اور پھر انہوں نے اس

---

(۱) احناف اور محدثین؛ سب کا اس پر اتفاق ہے کہ خبر واحد موجب عمل ہے، البتہ اختلاف اس میں ہے کہ خبر واحد مفید علم یقینی ہے یا نہیں؟

(۱) احناف اور جمہور محدثین نیز شافعیہ وجمہور مالکیہ فرماتے ہیں کہ اخبار آحاد مفید یقین نہیں ہے؛ بلکہ مفید ظن ہے۔ (۲) ایک جماعت کا قول ہے کہ مطلقا مفید یقین ہے، پھر اس جماعت میں دو گروہ ہیں: ایک گروہ اس بات کا قائل ہے کہ جب خبر واحد پائی جائے گی، وہ مفید یقین ہوگی، یہ بعض اہل ظواہر، ابن حزم (م:۴۵۶ھ) کا مذہب اور امام احمد (م:۲۴۱ھ) کی دو روایتوں میں سے ایک روایت ہے، جب کہ دوسرا گروہ کہتا ہے کہ خبر واحد بعض اوقات ہی مفید یقین ہوتی ہے، یہ بعض محدثین کا مذہب ہے۔ (۳) محققین (جن میں بعض حنابلہ، جیسے: موفق ابن قدامہ (م:۶۲۰ھ)، ابن عقیل (م:۵۱۳ھ)، ابو البقاء فخر الدین الرازی (م:۶۰۶ھ) اور ابن الحاجب (م:۶۳۰ھ) کی رائے یہ ہے کہ اگر خبر واحد سے قرائن ملے ہوئے نہ ہوں، تو مفید ظن ہے اور اگر قرائن مل جائیں، تو مفید یقین ہے اور یہ یقین نظری ہوگا، جو کہ غور وفکر اور استدلال سے حاصل ہوگا، یہی نظام اور ان کے متبعین کا مذہب ہے، اور یہی آمدی (م:۶۱۲ھ) کا قول ہے۔ (شرح شرح نخبة الفكر: ص: ۲۱۵ ،الأحكام للآمدي: ۱/ ۲۱۸ ،المستصفى: ۱/۹۳-۹۹ ،الاحكام لابن حزم: ۲/۱۳۱-۱۴۶)

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ ماقبل کی تفصیل سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ حنفیہ اور محدثین کے مابین اختلاف تقسیم اخبار میں صرف مشہور میں ہے، آحاد و متواتر میں کوئی اختلاف نہیں ہے، محدثین مشہور کی تعریف یہ کرتے ہیں کہ جس کے راوی ہر طبقہ میں دو سے زائد ہوں، مگر تواتر کی تعداد سے کم ہوں، اور محدثین اس کو آحاد کی قسم میں شمار کرتے ہیں، جو مفید ظن اور موجب عمل ہے، ہاں اگر محتف بالقرائن ہو، تو مفید علم نظری ہے۔

حنفیہ مشہور کی تعریف یہ کرتے ہیں جو اصلا آحاد ہو؛ لیکن قرن ثانی وثالث میں روایت کرنے والوں کی تعداد اتنی ہو کہ ان کا جھوٹ پر اتفاق کرنا محال ہو، احناف حدیث کی اس قسم کو متواتر سے کم اور خبر واحد سے اوپر کا درجہ دیتے ہیں اور وہ موجب علم طمانینت ہے، اس وجہ سے مشہور کے ذریعہ کتاب اللہ پر زیادتی جائز ہے اور وہ معنی نسخ ہے، برخلاف آحاد کے، کہ اس سے کتاب اللہ پر زیادتی جائز نہیں۔ (تحقیقی و تفصیلی کلام صفحہ ۲۲۳ پر ملاحظہ فرمائیں)

کی چند قسمیں بیان کی:

(۱) ایک صورت یہ ہے کہ وہ اخبار آحاد جن کی امام بخاری ومسلم نے اپنی اپنی صحیح میں تخریج کی ہو، اور حفاظِ حدیث میں سے کسی نے نقد و جرح نہ کی ہو، اور ان کے مدلول میں باہم تخالف و تعارض نہ ہو (اگر ہو تو جمع و تطبیق ممکن ہو)، یہاں تک کہ اس کے قبولیتِ صحت پر اجماع ہو جائے۔

(۲) دوسری صورت یہ ہے کہ وہ مشہور ہو، جب اس کے متعدد طرق ہوں جو رواۃ کے ضعف اور علتوں سے سالم و محفوظ ہوں۔

(۳) تیسری صورت یہ ہے کہ وہ حدیث اصحاب ضبط و اتقان سے مسلسل مروی ہو، اس طور پر کہ غریب نہ ہو، جیسے: وہ حدیث جس کو امام احمد بن حنبل امام شافعی سے روایت کریں اور ان کے ساتھ روایت کرنے میں کوئی دوسرا شریک ہو جائے اور امام مالک بن انس سے اس حدیث کو روایت کرنے میں امام شافعی کے ساتھ دوسرا شریک ہو جائے۔

ہمارے اصحابِ حنفیہ کے نزدیک مختار قول (قاضی القضاۃ حافظ ابن حجر کے بیان کردہ) اس مختار قول کے خلاف ہے، حتی کہ ہر خبر واحد مفید ظن ہے، اگرچہ قوت وضعف کے اعتبار سے ظن کے مختلف طبقات ہیں۔

فصل في الصّحيح والحسن لذاته ولغيره

اعْلَم أَن الصَّحِيح لذاته هُوَ: خبر الْوَاحِد الْمُتَّصِل السَّنَد، بِنَقْل عدل تَامّ الضَّبْط، غير مُعَلل بقادح، وَلَا شَاذ. (۱)

---

(۱) محدثین کے نزدیک قبولیت خبر واحد کے لئے وہی شرطیں ہیں جو حدیث صحیح کی تعریف میں مذکور ہے، یعنی سند متصل ہو، راوی تام الضبط ہو، عادل ہو، روایت شذوذ وعلت سے پاک ہو، پھر عدالت کی مختلف اقسام ہیں: اسلام، بلوغیت، عقل، تقویٰ، اتصاف بالمروۃ، ضبط صدر، ضبط کتابت۔(نزهة النظر:ص: ۴۷، قواعد فی علوم الحدیث:ص:۳۳) مزید تفصیلی کلام صفحہ ۲۲۷ پر ملاحظہ فرمائیں۔

حدیثِ صحیح وحسن لذاتہ ولغیرہ کا بیان:

ترجمہ: فصل حدیثِ صحیح وحسن لذاتہ ولغیرہ کے بیان میں:

صحیح لذاتہ: جان لیجیے کہ خبر واحد جس کی سند متصل ہو، جس کو ایسے ثقات حضرات روایت کریں جو تام الضبط ہوں، نیز کسی قادح کی بنا پر معلل اور شاذ نہ ہو۔

ونعني بتام الضَّبْط: من يكون لَا بِحَيْثُ يُقَال: إِنَّه قد يضْبط وَقد لَا يضْبط. وبالضبط: ضبط صدر، وَهُوَ أَن يثبت الرَّاوِي مَا سَمعه، بِحَيْثُ يتَمَكَّن من استحضاره

⮊ خلاصہ کلام یہ ہے کہ قبولیت خبر واحد کے لئے حنفیہ کے نزدیک محدثین کی شرائط کے علاوہ اور بھی کچھ شرائط ہیں، اور یہی شرائط منہج حنفیہ ومحدثین کے مابین نقد اخبار میں فوارق اساسیہ شمار کی جاتی ہے، اور وہ یہ ہے کہ حنفیہ انقطاع فی الحدیث کو دو قسموں میں منقطع کرتے ہیں:

(۱) انقطاع ظاہر (۲) انقطاع باطن۔

(۱) انقطاع ظاہر کی تفصیل ان شاء اللہ آگے آئے گی۔ (۲) انقطاع باطن یعنی من حیث المعنی جس میں انقطاع ہو، اس کی دو قسمیں ہیں:

(۱) انقطاع بالمعارضہ، یعنی جب دو حدیثوں میں تعارض ہوتا ہے، تو اگر نسخ منصوص کا وجود نہیں ہے، تو ترجیح کا عمل اختیار کیا جاتا ہے، اس ترجیحی عمل کے سلسلے میں حنفیہ کا موقف انتہائی احتیاط پر مبنی ہے، چنانچہ وہ دیگر ادلۂ شرعیہ سے موازنہ ضروری سمجھتے ہیں، اگر وہ ان ادلۂ شرعیہ کے مخالف ہے، تو وہ مردود و منقطع ہے، اس کی متعدد قسمیں ہیں:

(۱) عرض الحديث على القرآن (۲) عرض الحديث على السنة المشهورة (۳) عرض خبر الواحد على ما تعم به البلوى (۴) يكون حديثا قد أعرض عنه الأئمة في الصدر الأول (۵) عرض الحديث على القواعد الكلية الثابتة في الشرع (٦) استمرار حفظ الراوي لمرويه من أن التحمل إلى الأداء (۷) عرض الحديث على العمل المتوارث في الأمة.

(۲) ناقل میں کچھ کمی اور نقصان کی وجہ سے انقطاع، اس کی چار قسمیں ہیں:

(۱) مستور کی خبر (۲) فاسق کی خبر (۳) صبی، معتوہ، غافل اور متساہل کی خبر (۴) صاحب بدعت کی خبر۔

(أصول بزدوی: ص: ۱۷۱-۱۸۱، کشف الاسرار: ۳/ ۲۰-۲۸، أصول سرخسی: ۱/ ۲۶۹-۲۸۰)

یہاں ہم نے یہ بحث مختصراً بیان کی ہے، تمام صورتوں کی تفصیل کے لئے دیکھئے: "دراسات في أصول الأحاديث، لعبد المجيد التركماني، ص: ۲۸۰، الباب الرابع: الانقطاع".

مَتى شَاءَ وَضبط كتاب وَهُوَ صيانته لَدَيْهِ مُنْذُ سمع فيه وَصَححهُ إِلَى أَن يُؤَدّي مِنْهُ. (۱)

ضبط کی وضاحت:

ترجمہ: ضبطِ تام سے ہماری مراد یہ ہے کہ راوی کے بارے میں یہ نہ کہا جائے کہ وہ کبھی ضبط کرتا ہے اور کبھی ضبط نہیں کرتا ہے۔

ضبط کی قسمیں: ضبط سے ضبط کی دو قسمیں مراد ہے: (۱) ضبط صدر: وہ یہ ہے کہ راوی سنی ہوئی بات کو خوب اچھی طرح یاد رکھے کہ جب چاہے بغیر رکاوٹ کے بیان کر سکے، (۲) ضبطِ کتاب: وہ یہ ہے کہ جب سے حدیث سنی ہے اس وقت سے لے کر اس کو بیان کرنے تک اپنے پاس محفوظ رکھے اور ساتھ میں اس کی تصحیح بھی کرے۔

---

(۱) (وبالضبط) ضبط کے سلسلہ میں احناف نے ایک خاص تقسیم کی ہے جو محدثین کے برخلاف ہے، حنفیہ ضبط کو دو قسموں میں منقسم کرتے ہیں: (۱) ضبط ظاہر کامل (۲) ضبط باطن کامل۔

ضبط ظاہر: یعنی لفظ حدیث کو لغوی معنی کی معرفت کے ساتھ یاد رکھنا اس طور پر کہ حدیث کے الفاظ کو یاد رکھنے میں تصحیف واقع نہ ہو، مثلاً: آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان "الشعير بالشعير مثلا بمثل" (ترمذی: كتاب البيوع، رقم الحديث: ۱۲۸۵) کا اس طرح معلوم ہونا کہ اس میں دو اعراب یعنی نصب اور رفع پڑھ سکتے ہیں اور تقدیر نصب میں اس کا معنی "بيعوا الشعير بالشعير" ہوگا، اور تقدیر رفع کی حالت میں اس کا معنی "بيع الشعير بالشعير"، یہی معنیٔ لغوی کی معرفت ہے۔

ضبط باطن: یعنی لفظ حدیث کو بغیر تصحیف کے یاد رکھنے کے ساتھ اس کے لغوی، فقہی اور شرعی معنی کی معرفت کا ہونا، اس کی مثال یہ ہے کہ حدیث مذکور کا حکم اس طرح معلوم ہونا کہ حدیث کا تقاضا اشیاء کے خرید و فروخت میں مساوات ہونا ضروری ہے اور مساوات کا تعلق قدر و جنس سے ہے، نیز ضبط حدیث بمعنى اللغوي والشرعي أكمل النوعين ہے، لہٰذا حدیث میں مطلق ضبط سے کامل مراد ہے؛ لہٰذا جس کی روایت حدیث میں کثرتِ غفلت ہو (خلقة، مسامحة) اس کی روایت حجت نہیں ہے، اگر چہ اس کی روایت موافق قیاس ہو۔

اور ضبط باطن کی شرط کی وجہ سے غیر فقیہ کی روایت فقیہ کی روایت سے تعارض کے وقت مرجوح ہوگی، حنفیہ کے نزدیک یہ ترجیح اولیت کے لیے شرط ہے، جب راوی فقیہ کی روایت غیر فقیہ کے معارض ہو، اس وقت راوی فقیہ کی روایت قبول کی جائے گی اور غیر فقیہ کی روایت رد کر دی جائے گی، خلاصۂ کلام یہ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک قبول روایت کے لیے ضبط ظاہر کا ہونا شرط ہے اور یہ قول امام مالک کی طرف بھی منسوب کیا گیا ہے۔

(توضيح الأفكار: ۱/۱۱، مقدمة جامع الاصول: ۱/۹۹، أصول سرخسي: ۱/۲۶۱، أصول بزدوي: ۱۵۲-۱۶۶)

فَإن خف الضَّبْط وَالصِّفَات الْأُخْرَى فِيهِ فَهُوَ: الْحسن لذاته. فَإن تعدّدت طرق الْحسن لذاته، بمجيئه من طَرِيق آخر أقوى أَو مُسَاوِيَة، أَو طرق أُخْرَى وَلَو منحطة، فَهُوَ الصَّحِيح لغيره.

وَأما الْحسن لغيره فَهُوَ: خبر الْوَاحِد الَّذِي يرويهِ من يكون سيء الْحِفْظ وَلَو مختلطا لم يتَمَيَّز مَا حدث بِهِ قبل الِاخْتِلَاط، أَو يكون مَسْتُورا، أَو مُرْسلا لحديثه، أَو مدلسا فِي رِوَايَته، من غير معرفَة الْمَحْذُوف فيهمَا، فيتابع أيا كَانَ مِنْهُم من هُوَ مثله أَو فَوْقه فِي الدرجَة من السَّنَد، وستعرف الْمُتَابَعَة. وَقيل: الْحسن لغيره مَا رَوَاهُ المستور الَّذِي توقف فِيهِ، ثمَّ قَامَت قرينَة رجحت جَانب قبُوله، لمجيء مروية من طَرِيق أُخْرَى. والأول هو الصحيح.(۱)

ترجمہ: **حسن لذاتہ:** پھر اگر راوی خفیف الضبط ہو اور بقیہ صفات اس میں باقی ہوں تو وہ حدیث حسن لذاتہ ہے۔

صحیح لغیرہ: پھر اگر حسن لذاتہ کے دوسرے اقوی یا مساوی طریق یا دوسرے طرق جو اگرچہ (حسن لذاتہ سے) کم درجہ ہوں، آنے کی وجہ سے طرق متعدد ہوں، تو وہ حدیث صحیح لغیرہ ہو جائے گی۔

حسن لغیرہ: جہاں تک حسن لغیرہ کا تعلق ہے تو یہ وہ خبر واحد ہے جسے سیئ الحفظ راوی روایت کرے، اگر راوی مختلط ہو تو قبل الاختلاط سنی ہوئی حدیث میں تمیز نہ کر سکے یا راوی مستور الحال ہو یا دونوں (مرسل و تدلیس) میں محذوف چیز کو بتائے بغیر حدیث مرسلا بیان کرے یا اپنی روایت میں تدلیس سے کام لیتا ہو، پھر اس کے دوسرے متابع مل جائے، خواہ درجۂ سند میں اس کے ہم پلہ ہو یا اس سے اعلی ہو اور متابعت کی تعریف آگے آئے گی۔ (ان شاء اللہ تعالی)

حسن لغیرہ کی دوسری تعریف: حسن لغیرہ وہ حدیث ہے جسے ایسا مستور الحال راوی بیان کرے جس کی حالت کے بارے میں توقف کیا گیا ہو، پھر کوئی ایسا قرینہ مل جائے کہ اس کے دوسرے طریق سے مروی ہونے کی وجہ سے جانبِ قبول راجح ہو جائے۔ (اول تعریف ہی صحیح ہے)

---

(۱) حسن لغیرہ کے بارے میں کئی اشتباہات ہیں، جس پر مفصل کلام صفحہ ۲۴۷ پر ملاحظہ فرمائیں۔

فصل في تفاوت رتب مطلق الصحيح والحسن

أما الْحسن فَالَّذِي صحّح إِسْنَاده عدَّة من الْحفاظ، ونعتوه بِأَنَّهُ من أدنى مَرَاتِب الْإِسْنَاد الصَّحِيح. وَإِن حسنه الْأَكْثَرُونَ مِنْهُم فَهُوَ مقدم على مَا لم يصحح إِسْنَاده أحد. وَمَا لم يصحح إِسْنَاده أحد، وَلم يضعف إِسْنَاده بَعضهم، فَهُوَ مقدم على خِلَافه.

وَأما الصَّحِيح فَالَّذِي أطلق بعض الْأَئِمَّة على إِسْنَاده أَنه أصح الْأَسَانِيد، وَإِن كَانَ الْمُعْتَمد عدم إِطْلَاق ذَلِك لترجمة مُعينَة مِنْهَا، فَهُوَ مقدم على خِلَافه. وخلافه إِن كَانَت فِيهِ صِفَات الصَّحِيح كلهَا بِلَا خلاف، فَهُوَ مقدم على مَا هِيَ فِيهِ مَعَ الْخلاف فِي وجود بَعْضهَا، أَو مَعَ الْخلاف فِي كَونه شرطا للصِّحَّة بعد الِاتِّفَاق على عَدمه، نَحْو الِاتِّصَال بِالنِّسْبَةِ إِلَى من يصحح مُرْسل أهل الْقُرُون الثَّلَاثَة وهم أَصْحَابنَا الْحَنَفِيَّة، وَنَحْو الضَّبْط بِالنِّسْبَةِ إِلَى من يصحح مَا نَقله عدل وَإِن لم يكن ضابطا.

صحیح وحسن لذاتہ ولغیرہ کے درمیان فرق مراتب کا بیان

حسن کے مراتب: (۱) جہاں تک حسن (سند) کا تعلق ہے تو یہ وہ حدیث ہے جس کی سند کو متعدد حفاظ نے صحیح قرار دیا ہو، اور انہوں نے بیان کیا ہو کہ یہ حدیث اسنادِ صحیح کے مراتب میں سے ادنیٰ مرتبہ کی حدیث ہے۔

(۲) اور اگر اسے اکثر حضرات نے حسن قرار دیا ہو تو یہ حدیث اس حدیث پر مقدم ہوگی جس کی سند کو کسی نے صحیح قرار نہ دیا ہو۔

(۳) اور اگر کسی نے اس کی سند کی نہ تصحیح کی ہو، نہ تضعیف کی ہو، تو یہ اس کے برعکس والی حدیث پر مقدم ہوگی۔ (یعنی جس کی کسی نے تصحیح کی ہو، اور بعض نے تضعیف بیان کی ہو۔)

صحیح کے مراتب: (۱) جہاں تک صحیح (سند) کا تعلق ہے تو یہ وہ حدیث ہے جس کی سند پر

بعض ائمۂ محدثین نے (اپنے علم و تحقیق سے) اصح الاسانید کا اطلاق کیا ہے، اگرچہ قابل اعتماد بات یہ ہے کہ کسی سند پر اصح الاسانید کا اطلاق نہ کرنا چاہیے، البتہ (اس کا فائدہ اس وقت ظاہر ہوگا کہ) یہ سند اس کے برخلاف والی سند پر مقدم ہوگی۔ (یعنی جس پر اصح الاسانید کا اطلاق نہ ہوا ہو۔)

(۲) اور برخلاف والی سند (جس پر اصح الاسانید کا اطلاق نہیں کیا گیا ہے) میں صحیح کی تمام تر صفات بلا اختلاف موجود ہیں، تو یہ سند مقدم ہوگی اس سند پر جس میں صحیح کی بعض صفات کے موجود ہونے پر اختلاف ہو گیا ہو۔

(۳) یا بالاتفاق کسی صفت کے معدوم ہونے کے بعد حدیث کی صحت کے لئے وہ شرط ہے بھی کہ نہیں اس میں اختلاف ہو جائے، مثلاً: صفت اتصال ان حضرات کے نزدیک جو قرونِ ثلاثہ والوں کی مرسل حدیث کو صحیح قرار دیتے ہیں، اور یہ (صحیح قرار دینے والے) ہمارے اصحابِ حنفیہ ہیں، اور جیسے: صفتِ ضبط ان حضرات کے نزدیک جو عادل راوی کی روایت کو صحیح قرار دیتے ہیں؛ اگرچہ وہ ضابط نہ ہو۔

(پہلی مثال "وخلافه إن كانت فيه صفات الصحيح..." کی ہے اور دوسری مثال "أو مع الخلاف في كونه شرطا..." کی ہے۔)

١- وَأَيْضًا مَا اتّفق الشَّيْخَانِ على تَخْرِيجه فِي صَحِيحَيْهِمَا، فَهُوَ مقدم على مَا انْفَرد بِهِ أَحدهمَا فِي صَحِيحه. ٢- وَمَا انْفَرد بِهِ البُخَارِيّ فِي صَحِيحه، فَهُوَ مقدم على: ٣- مَا انْفَرد بِهِ مُسلم فِي صَحِيحه. لوَجْهَيْنِ:

أَحدهمَا: أَنه كَانَ أجل من مُسلم فِي الْعُلُوم، وَأعرف بصناعة الحَدِيث مِنْهُ، وَأَن مُسلما تِلْمِيذه وخريجه، وَلم يزل يَسْتَفِيد مِنْهُ وَيتبع آثاره. وَثَانِيهمَا: أَن الصِّفَات الَّتِي تَدور عَلَيْهَا الصِّحَّة فِي كتاب البُخَارِيّ أتم مِنْهَا فِي كتاب مُسلم وَأسد، وَشَرطه فِيهَا أقوى وَأَشد.

أما رجحانه من حَيْثُ الِاتِّصَال، فلاشتراطه ثُبُوت لِقَاء الرَّاوِي لمن روى عَنهُ وَلَو

مرّة، بِخِلَاف مُسلم، فَإِنَّهُ اكْتفى بِإِمْكَان اللِّقَاء. وَأما من حَيْثُ الْعَدَالَة والضبط، فَلِأَن من تكلم فيهم من رجال صَحِيحه أقل، بِخِلَاف مُسلم، فَإِن من تكلم فيهم من رجال صَحِيحه أَكثر وَلِأَنَّهُ لم يكثر من إِخْرَاج حَدِيث من تكلم فيهم، بِخِلَاف مُسلم، وَلِأَن أَكثر مَا انْفَرد بِهِ مِنْهُم هم من شُيُوخه الَّذين أَخذ عَنْهُم ومارس حَدِيثهمْ، بِخِلَاف مُسلم، وَلما علم من أَنه إِنَّمَا كَانَ يخرج حَدِيث من كَانَ متقنا ملازما لمن أَخذ عَنهُ مُلَازمَة طَوِيلَة، دون حَدِيث من يَتْلُو هَذِه الطَّبَقَة فيهمَا فِي المتابعات، إِلَّا حَيْثُ تقوم الْقَرِينَة لضبطه لَهُ، بِخِلَاف مُسلم. وَأما من حَيْثُ عدم الشذوذ وَالتَّعْلِيل، فَلِأَن مَا انتقد عَلَيْهِ من الْأَحَادِيث أقل، بِخِلَاف مُسلم. وَادّعى الزين قَاسم أَن النَّقْد الْمَذْكُور غير مُسلم، وَأَنه لَيْسَ كُله من الحيثيتين.

(صحیح کے مزید اور مراتب)

ترجمہ: (۱) وہ حدیثیں جن کی تخریج پر شیخین (بخاری و مسلم) نے اپنی اپنی صحیح میں اتفاق کیا ہو، تو یہ ان حدیثوں پر مقدم ہو گی جن کی تخریج صرف ایک نے اپنی صحیح میں کی ہو۔

(۲-۳) وہ حدیثیں جن کی تخریج صرف امام بخاری نے اپنی کتاب میں کی ہو، یہ ان حدیثوں پر مقدم ہو گی جن کی تخریج صرف امام مسلم نے اپنی کتاب میں کی ہو۔

(صحیح بخاری و مسلم میں افضل کون؟)

(بخاری و مسلم کے درمیان یہ فرقِ امتیاز) دو وجہ سے ہے:

(اجمالی تفصیل) (۱) ان میں سے ایک وجہ یہ ہے کہ امام بخاری علوم میں امام مسلم سے بڑے ہیں، اور فن حدیث میں زیادہ دسترس (ید طولیٰ) رکھتے ہیں، اور خود امام مسلم امام بخاری کے شاگرد و صحبت یافتہ ہیں، اور ان سے برابر استفادہ کرتے رہے ہیں، اور ان کے نقشِ قدم پر چلتے رہے ہیں۔

(۲) اور دوسری وجہ یہ ہے کہ جن صفات پر صحت حدیث کا دار و مدار ہوتا ہے وہ امام

بخاری کی کتاب میں امام مسلم کی کتاب کے مقابلہ میں بدرجۂ اتم موجود ہیں، اور ان کی (بخاری کی) شرط بھی اس میں زیادہ قوی اور سخت ہے۔

(تفصیلی وضاحت) اتصال سند کے اعتبار سے صحیح بخاری کا راجح ہونا اس لئے ہے کہ امام بخاری نے راوی کے لئے مروی عنہ سے ثبوت لقاء کی شرط لگائی ہے، اگر چہ ایک مرتبہ ہو برخلاف امام مسلم کے؛ کیوں کہ انہوں نے صرف امکان لقاء پر اکتفاء کیا ہے، عدالت وضبط کے اعتبار سے صحیح بخاری کی فوقیت اس لئے ہے کہ متکلم فیہ رواۃ ان کی صحیح میں امام مسلم کے مقابلے میں بہت کم ہیں برخلاف امام مسلم کے؛ اس لیے کہ متکلم فیہ رواۃ ان کی صحیح میں بہت زیادہ ہیں اور دوسری وجہ یہ ہے کہ امام بخاری نے زیادہ تر متکلم فیہ رواۃ کی حدیث کی تخریج نہیں کی ہے برخلاف امام مسلم کے، مزید یہ کہ ان میں اکثر بخاری کے وہ شیوخ ہیں جن سے انہوں نے براہِ راست حدیث لی ہے، اور ان کی حدیثوں سے تعلق رہا ہے، یہ دونوں چیزیں امام مسلم کے خلاف ہیں۔

لہٰذا یہاں سے یہ بات معلوم ہوئی کہ امام بخاری ایسے صاحب اتقان صحبت یافتہ کی حدیث تخریج کرتے ہیں جس نے طویل صحبت میں رہ کر حدیث حاصل کی ہو، جو رواۃ اتقان و صحبت میں اس طبقہ کے بعد آتے ہیں متابعت کے علاوہ (اصول) میں، مگر یہ کہ اس راوی کے ضبط پر کوئی قرینہ مل جائے، (یعنی اگر اس طبقے کے راوی پر کوئی ایسا قرینہ ہو کہ اس نے کسی حدیث کو عمدہ ضبط کر رکھا ہے تو تخریج کر لیتے ہیں)، برخلاف امام مسلم کے؛ (کیونکہ وہ اسی مؤخر الذکر طبقے سے تخریج کرتے ہیں۔)

اور جہاں تک شذوذ اور علت کے نہ ہونے کے اعتبار سے صحیح بخاری کی فضیلت کا تعلق ہے تو اس لیے کہ بخاری کی جن احادیث پر نقد و اعتراض کیا گیا ہے ان کی تعداد مسلم کی نقد کردہ احادیث کی تعداد سے کم ہے اور زین قاسم نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ مذکورہ نقد قابلِ تسلیم نہیں ہے، اور اس سے پہلے ذکر کردہ دونوں وجوہات کی بھی کوئی حیثیت نہیں ہے۔

وَمِنْهُم من قدم صَحِيح مُسلم فِي الصِّحَّة على صَحِيح البُخَارِي، وَاسْتدلَّ لَهُ بقول

الْحَافِظ أبي عَليّ النَّيْسَابُورِي (۱) : مَا تَحت أَدِيم السَّمَاء أصح من كتاب مُسلم، وَقَول مسلمة بن قَاسم (۲)، حَيْثُ ذكر صَحِيح مُسلم: لم يضع أحد مثله.

(اشکال اور اس کا جواب)

ترجمہ: ان میں سے بعض حضرات نے صحت حدیث میں صحیح مسلم کو صحیح بخاری سے مقدم مانا ہے، اور انہوں نے اپنی اس بات پر حافظ ابوعلی نیساپوری کے قول "ما تحت أديم السماء أصح من كتاب مسلم" **(آسمان کے نیچے صحیح مسلم سے اصح کوئی کتاب نہیں ہے) سے اور مسلمہ بن قاسم کے قول، جو انہوں نے صحیح مسلم کے بارے میں ذکر کیا کہ** "لم يضع أحد مثله" **(کسی نے اس (صحیح مسلم) جیسی کتاب تصنیف نہیں کی) سے استدلال کیا ہے۔**

---

(۱) آپ کا مکمل نام امام حافظ ابوعلی حسین بن علی بن یزید نیساپوری ہے، آپ محدث اسلام اور ماہر حدیث تھے، آپ کی ولادت سن ۲۷۷ھ میں ہوئی، اور وفات سن ۳۴۹ھ میں ہوئی، آپ کے تلمیذ رشید امام حاکم صاحب مستدرک فرماتے ہیں کہ وہ حفظ و اتقان، مذاکرات و تصانیف اور تقویٰ و ورع جیسے اوصاف و کمالات میں اپنے زمانے کی مثال آپ تھے، طلب حدیث کے لئے مختلف ملکوں (خراسان، حجاز، شام، عراق، مصر، جزیروں، اور پہاڑوں) کا سفر کیا۔

فرماتے ہیں کہ حفظ میں ان کا کوئی مقابلہ نہیں کرسکتا تھا، ہمارے حفاظ میں سے ان کے مذاکرات کا کوئی حق ادا نہیں کرسکتا تھا، انہوں نے بغداد کا سفر کیا اور وہاں ایک زمانہ تک رہے، اور وہاں ابوبکر جعابی کے علاوہ ان سے زیادہ حدیث کا حافظ کوئی نہیں تھا، کیونکہ میں نے ابوعلی کو یہ کہتے سنا ہے کہ میں نے بغداد میں ابوبکر جعابی سے زیادہ حافظ حدیث کسی کو نہیں دیکھا، حاکم کہتے ہیں کہ جب میں نے یہ بات جعابی سے کہی تو انہوں نے تعجباً کہا کہ کیا یہ بات ابوعلی کہتے ہیں؟ حالانکہ حقیقت میں وہ میرے استاذ ہیں۔ (تذكرة الحفاظ للذهبي: ۹۰۲/۳، بحوالہ: حاشية قفو الأثر للشيخ عبد الفتاح أبو غده الحلبي، ص: ۵۲، ۵۳)

(۲) ان کا مکمل نام ابوالقاسم مسلمہ بن قاسم بن ابراہیم اندلسی قرطبی ہے، آپ محدث و مؤرخ تھے، آپ کی ولادت سن ۲۹۰ھ میں ہوئی اور وفات سن ۳۵۳ھ میں ہوئی، آپ نے مشرقی ممالک کا سفر کیا، اور سن ۳۲۰ھ سے پہلے مختلف ملکوں (قیروان، طرابلس، اسکندریہ، اقریطش، مصر، قلزم، جدہ، مکہ مکرمہ، یمن، بصرہ، واسط، اُبلّہ، بغداد، مدائن، بلاد شام) کا علمی سفر کیا، اور کبار محدثین سے احادیث سماعت کی۔ (حاشية قفو الأثر للشيخ عبد الفتاح أبو غده الحلبي، ص: ۵۳)

ورُدّ الأول بِأَنَّهُ إِنَّمَا نفى وجود كتاب أصح من كتاب مُسلم، وَلم ينف المساوة، وَلَو سلم فمعارض بقول شَيْخه الإِمَام أبي عبد الرَّحْمَن النَّسَائِيّ: مَا فِي هَذِه الْكتب أَجود من كتاب مُحَمَّد بن إِسْمَاعِيل، إِذْ الظَّاهِر أَنه أَرَادَ الأجودية فِي الصِّحَّة لَا فِي غَيرهَا، وَلَو سلم فَالْقَوْل بِتَقْدِيم صَحِيح البُخَارِيّ فِي الصِّحَّة على صَحِيح مُسلم هُوَ قَول الْجُمْهُور.

(وَالْقَوْل مَا قَالَت حذام...[1])

(۱) یہ مثال ابوعُبید القاسم بن سلّام بن عبداللہ الہروي البغدادي نے اپنی کتاب "الأمثال": ص: ۵۰ پر ذکر کی ہے، حذام ایک عورت کا نام ہے حاء کے فتحہ اور میم کے کسرے کے ساتھ پڑھا جاتا ہے، نیز یہ علی کل حال مبنی علی الکسر ہوگا اور یہ "حاذمة" سے ماخوذ ہے، جس کے معنی کسی چیز کو تیزی سے کاٹنے کے آتے ہیں، کہا جاتا ہے "حذمه يحذمه إذا قطعه قطعا سريعاً" (جب کسی چیز کو تیزی سے کاٹے) بہر حال حذام کا مطلب تیز نظر والی (چالاک) عورت ہوا۔ (ملخص من لسان العرب: ۶/۳۹۶)

"إذا قالت حذام فصدقوها ... فإن القول ما قالت حذام" یہ شعر لجیم بن صعب نے کہا ہے، اور حذام بنت ریان اس کی بیوی تھی، اور یہ شعر اپنی ہی بیوی کے بارے میں کہا تھا، یہ عورت (حذام) بڑی ذہین وفطین تھی، ایک مرتبہ کا واقعہ ہے کہ عاطس بن الجلاح الحمیر ی نے خثعم، جعفی اور ہمدان قبیلوں کے ساتھ مل کر ریان کی طرف بنیت جنگ کوچ کی، اور ریان نے ربیعہ اور مدر کے بیس محلوں کے ساتھ مل کر ملاقات (جنگ) کی، چنانچہ ان کے مابین قتل وقتال ہوا، وہ سب جمے رہے، ان میں سے کسی نے بھی پیٹھ نہیں موڑی، پھر القیل (ملک) الحمیر ی اپنے کیمپ میں واپس آ گئے، اور ریان مع ساتھیوں کے اثناء لیل بھاگ نکلا، وہ رات دن مسلسل چلتے رہے، اور دوسرے دن ایک جگہ ٹھہرے، پھر جب صبح ہوئی تو عاطس حمیری نے ان کے کیمپ کا خالی پن دیکھا تو اپنے بہترین گھڑ سواروں کو ان کے پیچھے بھیجا، انہوں نے برابر تلاشی جاری رکھی، اسی اثنا میں قطا نامی پرندے ان کے جانوروں کے قدموں کی آہٹ سے متنبہ ہو گئے، چنانچہ وہ ریان اور اس کے ساتھیوں کے سروں پر یکے بعد دیگرے منڈلانے لگے، جب حذام بنت ریان نے یہ صورت حال دیکھی تو وہ اپنی قوم کے پاس آئی اور کہا:۔

ألا يا قومنا ارتحلوا فسيروا ... فلو ترك القطا ليلا لناما.

اے ہمارے لوگو، نکلو اور چلو... اگر قطا کو رات میں چھوڑ دیا گیا تو سوتے ہی رہ جاؤ گے

(یہ ایک استعارہ تھا کہ قطا نامی پرندے کا منڈلانا علامت ہے کہ دشمن ہمارے قریب ہے، اس لئے یہاں سے جلدی نکلنا چاہیے، اگر ابھی نہیں گئے تو ہم پکڑے جائیں گے اور ہمیشہ کی نیند میں سلا دیا جائے گا۔)

اس بات پر دیسم بن ظالم اعصری نے کہا:۔

إذا قالت حذام فصدقوها ... فإن القول ما قالت حذام

ورُدّ الثَّانِي بِأَنّهُ إِن أَرَادَ أَن أحدا لم يضع مثله فِي جودة التَّرْكِيب وَحسن التَّهْذِيب فَمُسلّم، لكنه لم يلْزم مِنْهُ تَقْدِيمه فِي الصِّحَّة على صَحِيح البُخَارِي، وَإِن أَرَادَ أَن أحدا لم يضع مثله فِي الصِّحَّة فَمَمْنُوع.

ترجمہ: پہلی دلیل کی تردید اس طور پر کی گئی، کہ انہوں نے ایسی کتاب کے وجود کی نفی کی ہے جو صحیح مسلم سے اصح ہو، مساوات کی نفی نہیں کی ہے، اور اگر مان لیا جائے تو یہ بات ان کے شیخ امام ابو عبد الرحمن النسائی کے قول" مافى هذه الكتب أجود من كتاب محمد بن إسماعيل " (ان کتابوں میں محمد بن اسماعیل کی کتاب سے زیادہ عمدہ کوئی کتاب نہیں) کے معارض و خلاف ہوگی؛ کیونکہ ظاہر سی بات ہے کہ انہوں نے صحت کتاب میں عمدگی کو مراد لیا ہے نہ کہ کسی اور چیز میں، اور اگر تسلیم کر بھی لیا جاوے (عمدگی میں غیر صحت کو مراد لیا ہے) تو بھی صحیح بخاری کا صحت میں صحیح مسلم پر مقدم ہونا معتبر مانا جائے گا اور یہی جمہور کا قول ہے۔ ؎

"جو بات حذام نے کہی وہی معتبر ہے"

اور دوسری دلیل کی بھی تردید کی گئی، بایں طور کہ اگر ان کی مراد یہ ہے کہ ترتیب کی عمدگی، اور حسن تہذیب میں کسی نے اس جیسی کتاب تصنیف نہیں کی، تو یہ بات قابلِ تسلیم ہے، لیکن اس سے صحیح مسلم کا صحت میں صحیح بخاری پر مقدم ہونا لازم نہیں آتا ہے، اور اگر ان کی مراد یہ ہو کہ کسی نے صحت میں اس جیسی کتاب تصنیف نہیں کی تو یہ بات ممنوع نا قابلِ اعتبار ہے۔

٤- وَأما مَا كَانَ على شَرطهمَا مِمَّا لم يخرجَاهُ فِي صَحِيحَيْهِمَا. ٥- فمقدم على مَا كَانَ على شَرط البُخَارِيّ. ٦ - وَهُوَ مقدم على مَا كَانَ على شَرط مُسلم. ٧- وَهُوَ

؎ جب حذام کوئی بات کہے تو اس کی تصدیق کرو... اس لئے جو بات حذام نے کہی وہی معتبر ہے۔
چنانچہ حذام کے کہنے پر وہ وہاں سے چلے اور پہاڑوں میں چھپ گئے، اور عاطس کے لوگ مایوس ہو کر واپس چلے گئے۔ (المقاصد النحوية في شرح شواهد شروح الألفية المشهور بـ شرح الشواهد الكبرى: شواهد ما لا ينصرف، الشاهد الحادي والخمسون بعد الألف، ۴/۱۸۴۷، مقدمة قفو الأثر: ۵۴-۵۵)

مقدم على مَا لَيْسَ على شَرطهمَا اجتماعا وَلَا انفرادا.

ونعني بشرطهما اجتماعا أَن يكون رُوَاة الحَدِيث رُوَاة كِتَابَيْهِمَا، مع بَاقِي شُرُوط الصَّحِيح، على الصَّحِيح. لَكِن مَا كَانَ على شَرطهمَا، وَلَيْسَ لَهُ علة، فَهُوَ فَوق مَا انْفَرد بِهِ البُخَارِيّ، وَكَذَا مُسلم فِي صَحِيحه على الْمُخْتَار. وَذهب قَاضِي الْقُضَاة إِلَى أَن مَا كَانَ على شَرطهمَا فَهُوَ دونه أَو مثله. قَالَ: وَإِنَّمَا قلت: أَو مثله لأن لما عِنْد مُسلم جِهَة تَرْجِيح أَيْضا، من حَيْثُ أَنه فِي الْكتاب الْمَذْكُور فتعادلا. ورَدّه الزين قَاسم بِأَن قُوَّة الحَدِيث إِنَّمَا هِيَ بِالنّظرِ إِلَى رِجَاله، لَا بِالنّظرِ إِلَى كَونه فِي كتاب كَذَا.(۱)

ترجمہ: (۴) اور وہ حدیثیں ہے جو شیخین کی شرط پر ہوں اور انہوں نے اپنی صحیح میں ان کی تخریج نہ کی ہو۔

(۵) تو ایسی حدیثیں ان حدیثوں پر مقدم ہوگی جو بخاری کی شرط پر ہو۔

(٦) اور وہ ان حدیثوں پر مقدم ہوں گی جو مسلم کی شرط پر ہو۔

(۷) اور وہ ان حدیثوں پر مقدم ہوں گی جو ایک ساتھ دونوں کی شرط پر نہ ہو اور نہ کسی ایک کی شرط پر ہو۔

ان دونوں حضرات کی اجتماعی شرط سے ہماری مراد یہ ہے کہ صحیح قول کے مطابق صحت

---

(۱) (**تقسیم مذکورہ پر تبصرہ**) مذکورہ تقسیم سبعی ابن حجر نے نے حافظ ابن صلاح کی موافقت میں ذکر کی ہے اور بہت سے علماء نے اس کو قبول کیا ہے، مگر بہت سے محققین علماء نے اس کو رد کر دیا ہے، مثلاً حافظ ابن ہمام، ابن امیر حاج حلبي، علامہ قاسم بن قطلو بغا، امیر صغانی، علامہ کوثری، اور علامہ احمد شاکر رحمہم اللہ وغیرہم، حافظ ابن ہمام "فتح القدير شرح هداية" میں تحریر فرماتے ہیں کہ جو لوگ مذکورہ تقسیم کے قائل ہیں ان کی بات تحکم ہے جس کی تقلید درست نہیں؛ اس لیے کہ اصحیت کا مدار ان دونوں کے رواۃ کا ان شرطوں پر مشتمل ہونا ہے، جن کا انھوں نے لحاظ کیا ہے، تو اگر وہی شرطیں صحیحین کے علاوہ میں پائی جائیں، تو صحیحین کی حدیثوں کو اصح اور دوسری حدیثوں کو غیر اصح کہنا کیا تحکم نہ ہوگا؟ (فتح القدير: ۳۸۸/۱، ۳۸۹، حاشية قفو الأثر للشيخ عبد الفتاح أبو غده الحلبي، ص: ۵۷)

(مزید تفصیلات کے لئے دیکھئے: حدیث اور فہم حدیث - شیخ عبداللہ معروفی، ص: ۱۷٦-۱۸۴)

حدیث کی باقی شرطوں کے ساتھ حدیث کے روات ان دونوں کی کتاب کے روات ہوں (جن سے انہوں نے روایت لی ہو۔)

لیکن جب حدیث شیخین کی شرائط پر ہو، اور کوئی علت بھی نہ ہو تو یہ حدیث درجہ میں بڑھی ہوئی ہوگی جہاں امام بخاری منفرد ہو، اور یہی صورت حال قول مختار کے مطابق امام مسلم کے ساتھ ان کی صحیح میں ہوگی اور قاضی القضاۃ حافظ ابن حجر کی رائے یہ ہے کہ جو حدیث شیخین کی شرط پر ہو تو وہ حدیث مسلم کی حدیث سے رتبے میں کم یا اس کے مساوی ہوگی۔

قاضي القضاة فرماتے ہیں: میں نے "أو مثله" کہا، اس لئے کہ مسلم کی شرط پر ہونا بھی وجہ ترجیح ہے، اس اعتبار سے کہ وہ مذکور کتاب میں ہے؛ لہذا دونوں ہم رتبہ ہو گئے۔

اور زین قاسم نے رد کیا ہے کہ قوتِ حدیث کا اعتبار رجالِ حدیث کی طرف نظر کرتے ہوئے ہوگا، اس کے فلاں کتاب میں ہونے کی طرف نظر کرتے ہوئے اعتبار نہ ہوگا۔

فَهَذِهِ سَبْعَة أَقسَام مُتَفَاوِتَة فِي الصِّحَّة عِنْد قَاضِي الْقُضَاة. وَأَعْلَى الثَّلَاثَة الأول أَولهَا، كَمَا أَن أَعلَى الْأَرْبَعَة الْأَخِيرَة أَولهَا. وَلَو رجح قسم من هَذِه السَّبْعَة على مَا فَوْقه بمرجح، قدم على مَا فَوْقه. كَمَا لَو كَانَ الحَدِيث مِمَّا انْفَرد بِهِ مُسلم، وَهُوَ مَشْهُور مُفِيد للظن، فحفته قرينَة بهَا أَفَادَ الْعلم، فَقدم على فَرد مُطلق انْفَرد البُخَارِيّ، لبَقَائه على إِفَادَة الظَّن، دون ذَاك. أَو كَانَ مِمَّا لم يخرجَاهُ، وَلَكِن كَانَ من تَرْجَمَة وصفت بِكَوْنِهَا أصح الْأَسَانِيد، فَقدم على مَا انْفَرد بِهِ أَحدهمَا مثلا، وَلم يكن مِنْها، لَا سِيمَا إِذا كَانَ فِي إِسْنَاده من فِيهِ مقَال. (۱)

ترجمہ: خلاصۂ کلام یہ کہ یہ ساتوں قسمیں ہیں جو قاضی القضاۃ کے نزدیک صحت میں مختلف الدرجات ہیں، پہلی تین اقسام میں اعلیٰ پہلی قسم ہے، جیسا کہ آخری چار اقسام میں پہلی (چوتھی) قسم اعلیٰ ہے۔

(۱) مزید تفصیل صفحہ ۲۵۳ پر ملاحظہ فرمائیں۔

اگر ان ساتوں قسم میں سے کسی ایک کو اپنے مافوق پر کسی مرجح کے ذریعہ ترجیح دی جائے، تو اسے اپنے مافوق پر مقدم کیا جائے گا، مثلاً:

کسی حدیث میں مسلم منفرد ہو، اور وہ مشہور، مفید ظن ہو، لیکن اس کے ساتھ کوئی ایسا قرینہ مل جائے، جس سے وہ مفید یقین ہوجائے تو اسے اس فرد مطلق پر مقدم کیا جائے گا جس میں امام بخاری منفرد ہیں؛ کیونکہ وہ مفید ظن پر باقی ہے اس کے علاوہ فرد نسبی پر مقدم نہیں کیا جائے گا۔

یا وہ حدیث جس کی شیخین نے تخریج نہ کی ہو، لیکن ایسی سند سے مروی ہو جسے اصح الاسانید کہا جاتا ہے، تو اس حدیث کو ایسی حدیث پر مقدم کیا جائے گا جس کی تخریج بخاری و مسلم میں سے کسی ایک نے کی ہو، اور یہ سند اس (اصح الاسانید والی سند) میں سے نہ ہو، خاص طور پر اس وقت جب کہ اس کی سند میں متکلم فیہ راوی ہو۔

فصل إن وصف واصف حَدِيثا وَاحِدًا بِالصَّحِيحِ وَالْحسن مَعاً، من غير عطف، كَقَوْل التِّرْمِذِيّ وَغَيره: حَدِيث حسن صَحِيح، فَلَا إِشْكَال فِي الْجمع بَينهمَا على هَذَا الْوَجْه. لِأَنَّهُ إِذا كَانَ فَردا، فلتردد الْمُجْتَهد فِي ناقله، هَل اجْتمعت فِيهِ شُرُوط الصِّحَّة أَو الْحسن، لوُقُوع الْخلاف بَين أهل الحَدِيث فِيهِ، أناقل صَحِيح هُوَ أم ناقل حسن؟ وعَلى هَذَا فَمَا قيل فِيهِ: حسن صَحِيح، فعلى حذف أَو، فَهُوَ دون مَا قيل فِيهِ: صَحِيح. وَإِن كَانَ غير فَرد، فباعتبار إسنادين يَقْتَضِي أَحدهمَا صِحَّته، وَالْآخر حسنه، وعَلى هَذَا فَمَا قيل فِيهِ: حسن صَحِيح، فعلى حذف الْوَاو، فَهُوَ فَوق مَا قيل فِيهِ: صَحِيح إِذا كَانَ فَردا، هَكَذَا قيل.

وَأورد على الأول: وُقُوع الْجمع بَينهمَا فِي فَرد قد جمع شُرُوط الصِّحَّة بالِاتِّفَاقِ، وعَلى الثَّانِي: وُقُوعه فِيمَا كلا إسناديه على شَرط الصَّحِيح.

امام ترمذی کے قول "حسن صحیح" کی توضیح

ترجمہ: فصل: اگر کسی امام یا مصنف نے ایک ہی حدیث کو صفت صحیح و حسن کے ساتھ متصف کیا، اور عطف بھی نہیں کیا جیسے: امام ترمذی وغیرہ کا یہ قول: "حدیث حسن صحیح"

تو ایسی صورت میں دونوں کو جمع کرنے میں کوئی اشکال نہیں ہے۔

اس لئے کہ جب سند ایک ہو تو مجتہد کو اس کے ناقل کے بارے میں شک و تردد ہو گیا کہ آیا اس میں صحت کے شرائط ہیں یا حسن کے؟ کیوں کہ وہ راوی محدثین کے نزدیک مختلف فیہ ہے کہ آیا یہ صحیح کا ناقل ہے یا حسن کا؟ اسی بناء پر جس حدیث کے بارے میں "حسن صحیح" کہا جائے، اور حرف عطف 'اؤ' بھی حذف کر دیا گیا ہو تو یہ اس حدیث سے کم درجہ ہوگی جس کے بارے میں "صحیح" کہا جائے۔

اور اگر سند متعدد ہو تو دو ایسی سندوں کا اعتبار ہوگا جن میں سے ایک سند اس کی صحت اور دوسری سند اس کے حسن ہونے کا تقاضا کرتی ہے، ایسی صورت حال میں جس حدیث کے بارے میں "حسن صحیح" کہا گیا ہو، نیز حرف عطف "واؤ" حذف کر دیا گیا ہو، تو یہ اس حدیث سے مافوق ہوگی جس کے بارے میں صرف "صحیح" کہا گیا ہو، جب کہ سند ایک ہو، اسی طرح کہا گیا ہے۔

پہلی دلیل پر یہ اشکال وارد ہوا ہے کہ کسی سند میں صحیح و حسن کا ایسی سند میں جمع ہونا ہے جس نے بالاتفاق شروطِ صحت پر جمع کر دیا ہے، اور دوسری دلیل پر یہ اعتراض ہوا ہے کہ اس (حدیث کا) دو سندوں سے آنا اس کے شرطِ صحیح پر ہونے کی علامت ہے۔

وَكَذَا لَا إِشْكَال فِي قَول التِّرْمِذِيّ فِي بعض الْأَحَادِيث: حسن غَرِيب لَا نعرفه إِلَّا من هَذَا الْوَجْه، مَعَ اشْتِرَاطه فِي تَعْرِيف الْحسن أَن يرْوى من غير وَجه، لِأَن الْحسن الَّذِي اشْترط فِي تَعْرِيفه ذَلِك أَن يرْوى من غير وَجه لِأَن الْحسن الَّذِي اشْترط فِي تَعْرِيفه ذَلِك إِنَّمَا هُو - مَا - يَقُول فِيهِ: حسن (۱)، وَأما مَا يَقُول فِيهِ: حسن، مَعَ ذكر صفة أُخْرَى، فَهُوَ لم

---

(۱) امام ترمذی کے نزدیک حسن کی تعریف:

"**حدیث حسن:** لا یکون في إسناده من یتهم بالکذب، وأن لا یکون شاذا، ویروی من غیر وجه نحو ذلك".

وہ ایسی حدیث ہے جس کی سند میں کوئی ایسا راوی نہ ہو جو متہم بالکذب ہو، اور وہ حدیث شاذ نہ ہو، اور دوسرے طریق سے بھی منقول ہو۔ (کتاب العلل المطبوع مع الجامع: ۷۵۸/۵، شرح ابن رجب: ۳۴۹/۱)

حسن: 'حسن' کا لفظ امام ترمذی نے بکثرت استعمال کیا ہے، حتی کہ حافظ ابن صلاح فرماتے ہیں کہ ان سے پہلے "حسن" کے لفظ کی شہرت نہیں تھی، سب سے پہلے امام ترمذی نے کثرت کے ساتھ اس کا استعمال کر کے اس ⟸

يعرفهُ أصلا، كَمَا لم يعرف مَا يَقُول فِيهِ صَحِيح أَو غَرِيب.

ترجمہ: اسی طرح بعض احادیث میں امام ترمذی کے قول "حسن غريب لا نعرفه إلا من هذا الوجه" کے بارے میں کوئی اشکال نہیں ہے، نیز وہ حسن کی تعریف میں یہ شرط لگاتے ہیں کہ وہ متعدد سند سے مروی ہو؛ کیونکہ کہ حسن کی تعریف میں انہوں نے جو شرط لگائی ہے اس سے وہ حدیث مراد ہے جس میں وہ فقط "حسن" کہتے ہیں، اور جہاں حسن کے ساتھ دوسری صفت کا ذکر کرتے ہیں، تو امام ترمذی نے اس کی تعریف بالکل نہیں کی ہے، جیسا کہ جہاں وہ صحیح یا غریب کہتے ہیں وہاں اس حدیث کی تعریف نہیں کی۔

فصل في زيادة(١) راوي الصّحيح والحسن:

هِيَ مَقْبُولَة مَا لم تقع مُخَالفَة لرِوَايَة من هُوَ أوثق مِنْهُ. وَإِطْلَاق كثير من الشَّافِعِيَّة القَوْل بِقبُول زِيَادَة الثِّقَة، مَحْمُولَة على تقييدهم الْخَبَر الْمَقبول بِأَن لَا يكون شاذا.

➲ کو شہرت دی، جہاں تک نفس استعمال کا تعلق ہے تو علمی حلقوں میں یہ لفظ بہت پہلے سے بولا جارہا ہے؛ لیکن کسی خاص اصطلاحی مفہوم کے پیش نظر نہیں، چنانچہ کبھی "حسن" کا استعمال اس کے لغوی معنی میں، کبھی اس کا استعمال غریب کے معنی میں، کبھی اس کا استعمال اصطلاحی "صحیح" کے معنی میں، کبھی "حسن لذاتہ" کے معنی میں اور کبھی "حسن لغیرہ" کے معنی میں محدثین کے یہاں پایا جاتا ہے، چنانچہ شعبہ سے اس لفظ کا لغوی معنی میں، ابراہیم نخعی سے غریب کے معنی میں، امام شافعی سے "صحیح" اصطلاحی کے معنی میں، امام علی ابن المدینی سے "حسن لذاتہ" کے معنی میں اور امام بخاری سے "حسن لذاتہ" اور "حسن لغیرہ" دونوں معنوں میں اس کلمہ کا استعمال منقول ہے، اس سے معلوم ہوا کہ اس اصطلاح کا استعمال امام ترمذی سے پہلے بھی ہوتا تھا، البتہ فرق یہ رہا کہ امام ترمذی نے سب سے پہلے اس کو ایک اصطلاحی مقام دیا اور ایک خاص مفہوم کے پیش نظر اس کلمہ کو کثرت کے ساتھ اپنی جامع میں استعمال فرمایا اور یہ ان کی ایک خاص اصطلاح تھی، یہی سے بعض حضرات (ابن تیمیہ) کو وہم ہوا کہ اس اصطلاح کے موجد امام ترمذی ہیں، حالانکہ بات یہ نہیں ہے، بلکہ امام ترمذی سے پہلے بھی اس کا استعمال ہوتا تھا۔ (حدیث اور فہم حدیث، عبداللہ معروفی، ص:۲۰۵، حاشیۃ قواعد فی علوم الحدیث، للشیخ ظفر احمد عثمانی، ص:۱۰۰-۱۰۸)

(۱) زیادتیٔ ثقات سے مراد ثقہ رواۃ کی طرف سے احادیث میں منقول وہ زائد کلمات ہیں جو دوسروں سے منقول ہوں۔

وَلَيْسَ نَص إِمَامهمْ - حَيْثُ قَال: وَيكون إِذا شرك أحدا من الْحفاظ لم يُخَالِفهُ، فَإِن خَالفه فَوجدَ حَدِيثه أنقص، كَانَ فِي ذَلِك دَلِيل على صِحَة مخرج حَدِيثه، وَمَتى خَالف مَا وصفت أضرّ ذَلِك بحَدِيثه - منافيا لإطلاقهم كَمَا ظن.

زعما أَنه اقْتضى أَنه إِذا خَالف الْعدْل أحدا من الْحفاظ، فَوجدَ حَدِيثه أَزيد أضرّ ذَلِك بحَدِيثه، فَدلَّ على أَن زِيَادَة الْعدْل عِنْده لَا يلْزم قبُولهَا مُطلقًا، وَإِنَّمَا يلْزم قبُولهَا من الْعدْل الْحَافِظ، لِأَن الْعدْل غير الثِّقَة الَّذِي هُوَ الْعدْل الضَّابِط مَعًا، وَكَلَامه إِنَّمَا هُوَ فِي عدل لم يعرف ضَبطه. وعَلى قِيَاس مَا سبق: لَا تقبل زِيَادَة الضَّعِيف إِذا خَالَفت رِوَايَة الثِّقَة.

هَذَا وَذهب بعض أَصْحَاب الحَدِيث إِلَى رد الزِّيَادَة مُطلقًا، وَنقل عَن مُعظم أَصْحَاب أبي حنيفَة رضي الله عنه (٢).

---

(٢) (وذهب.... الخ) ثقات رواۃ کی جو زیادتی ہوتی ہے وہ متن میں بھی ہوتی ہے اور سند میں بھی۔(۱) متن میں کسی کلمہ یا جملہ کی زیادتی ہوتی ہے۔(۲) سند میں راوی کا اضافہ ہوتا ہے، ایسی صورت میں موقوف "مرفوع" اور مرسل "موصول" ہوجاتی ہے۔

متن میں زیادتی: ثقہ راوی کی اس زیادتی کے بارے میں علماء کی آراء مختلف ہیں: (۱) ثقہ راوی کی زیادتی مطلقا مردود ہے۔ (یہ بعض محدثین اور بعض اصحاب حنفیہ سے منقول ہے) (۲) ثقہ عادل ضابط راوی کی زیادتی مطلقا مقبول ہے۔ (۳) ابن الصلاح (م: ۶۴۲ھ) نے اس کو تین قسموں میں منقسم کیا ہے: (۱) زیادتیٔ منافی (۳) زیادتیٔ غیر منافی، (۳) زیادتیٔ منافی از بعض وجوہ۔

(۱) زیادتیٔ منافی: ایسی زیادتی جو کہ دوسرے ثقات یا اوثق کی روایت کے منافی و معارض ہو۔ حکم: مردود ہے۔ (۲) زیادتیٔ غیر منافی: ایسی زیادتی جو دوسرے ثقات یا اوثق کی روایت کے منافی و معارض نہ ہو۔ حکم: یہ زیادتی، ثقہ کی مستقل روایت کے درجہ میں ہوتی ہے اور قابل قبول ہوتی ہے۔ (۳) زیادتیٔ منافی از بعض وجوہ: وہ زیادتی جو پورے طور پر منافی نہ ہو، بلکہ بعض وجوہ سے منافی ہو۔ حکم: اس زیادتی کے ذریعے کبھی عام کی تخصیص اور کبھی مطلق کی تقیید ہوتی ہے کہ عام اپنے عموم سے نکل جاتا ہے اور مراد اس سے خاص ہوتی ہے اور مطلق، مقید ہوجاتا ہے۔ امام مالک (م: ۱۷۹ھ) اور امام شافعی (۲۰۴ھ) کے نزدیک یہ زیادتی بھی مقبول ہے، جب کہ احناف کے نزدیک درج ذیل تفصیل کے ساتھ مقبول ہے۔ (تیسیر مصطلح الحدیث: ۱۳۴، تدریب الراوی: ۱/ ۲۴۷-۲۴۵، فواتح الرحموت: ۲/ ۱۷۲)

صحیح وحسن کے رواۃ (ثقہ رواۃ) کی زیادتی کا بیان

ترجمہ: فصل: صحیح وحسن رواۃ کی زیادتی کے بیان میں: ثقہ رواۃ کی زیادتی مقبول ہے، جب کہ اس کے اوثق کی روایت کے خلاف نہ ہو اور بہت سے شوافع کا ثقہ کی زیادتی کو مطلقاً قبول کرنے کا قول بھی اس بات پر محمول ہوگا کہ انہوں نے خبر مقبول کو شاذ نہ ہونے کی شرط کے ساتھ مقید کیا ہے۔

اور ان کے امام کی عبارت - جس میں وہ فرماتے ہیں: راوی جب کسی حافظ کے ساتھ روایت کرنے میں شریک ہو تو اس کی مخالفت نہ کرے؛ لیکن اگر اس نے مخالفت کی اور اس کی حدیث ناقص پائی گئی تو اس میں اس کی حدیث کی سند کے صحیح ہونے کی دلیل ہے، اور جب یہ مخالفت اس چیز کے علاوہ میں ہو جو میں نے بیان کی، تو یہ اس کی حدیث کے لئے نقصان دہ ہوگا - ان کے اطلاق کے منافی نہیں ہے، جیسا کہ گمان کیا گیا۔

یہ سمجھتے ہوئے کہ اس کا مقتضی یہ ہے کہ جب عادل راوی حفاظ حدیث میں سے کسی کی مخالفت کرے، اور اس کی حدیث میں زیادتی پائی گئی تو یہ اس کی حدیث کے لئے نقصان دہ ہے، یہ اس بات پر دلیل ہے کہ عادل راوی کی زیادتی امام شافعی کے نزدیک مطلقاً قبول کرنا لازم نہیں ہے؛ بلکہ عادل حافظ کی زیادتی قبول کرنا لازم ہے؛ کیونکہ مطلق عدل اس ثقہ سے کم ہے جس میں عدل وضبط دونوں وصف ایک ساتھ ہوں، اور امام شافعی کا کلام ایسے عادل راوی

➲ ثقہ راوی کی ایسی زیادتی جس کا مخرج متحد ہو اور ایسی زیادتی جس کا مخرج مختلف ہو، ان دونوں حدیثوں کے درمیان امام ابوبکر جصاص (م:۳۷۰ھ) فرق کرتے ہیں، چناں چہ فرماتے ہیں کہ حدیث میں زیادتی اتحاد مخرج کے ساتھ مقبول ہے، اور دوسری روایت پر عمل کیا جائے گا، اس طور پر کہ عام میں تخصیص پیدا کی جائے گی اور مطلق کو مقید کیا جائے گا، اور اگر زیادتی، اختلاف مخرج کے ساتھ ہے، تو بھی وہ زیادتی مقبول ہوگی؛ لیکن تقیید و تخصیص کر کے صرف دوسری روایت پر عمل نہیں کیا جائے گا، بلکہ دونوں حدیثوں پر عمل کیا جائے گا اور مطلق اپنے اطلاق پر اور عام اپنے عموم پر باقی رہے گا۔ (الفصول فی الاصول:۲/ ۵۵)

یہ تفصیل متن کی زیادتی کے سلسلہ میں ہوئی، سند کی زیادتی کے بارے میں آگے ذکر آرہا ہے۔

کے بارے میں ہے جس کا ضبط معروف نہ ہو، لہذا ماسبق (ماقبل) پر قیاس کرتے ہوئے ضعیف راوی کی زیادتی قبول نہ ہوگی، جب کہ وہ ثقہ کی روایت کی مخالفت کرے۔

اسے اچھی طرح یاد رکھیے (خوب ذہن نشین کر لیجیے)، اور بعض محدثین کا نظریہ یہ ہے کہ مطلقاً زیادتی رد کی جائے گی، اور یہی بات امام ابوحنیفہ کے بیشتر شاگردوں سے منقول ہے۔

وَالْمُخْتَار عِنْد ابْن الساعاتي وَغَيره من الْحَنَفِيَّة(۱): انه إِذا انْفَرد الْعدْل بِزِيَادَة لَا تخَالف، كَمَا لَو نقل أَنه ﷺ دخل الْبَيْت، فَزَاد وَصلى. فَإِن اخْتلف الْمجْلس قبلت بِاتِّفَاق. وَإِن اتَّحد وَكَانَ غَيره قد انْتهى فِي الْعدَد إِلَى حد لَا يتَصَوَّر غفلتهم عَن مثل مَا

(۱) آپ کا مکمل نام مظفر الدین ابوالعباس احمد بن علی تغلب، شامی، بعلبکی، بغدادی ہے، آپ ابن الساعاتی سے معروف ومشہور ہوئے، ابن الساعاتی حنفی فقیہ، ماہر اصولی، امام نحوی وغیرہ علوم وفنون کے شہسوار تھے، آپ کی ولادت کے بارے میں کتابوں میں ذکر نہیں ہے، البتہ وفات کا ذکر ملتا ہے کہ آپ کی وفات سن ۶۹۴ھ میں ہوئی۔

آپ نے اپنے زمانہ کے کبار علماء سے علم حاصل کیا، اور علوم شرعیہ میں امام عصر ہو گئے، حافظہ، فصاحت، اور حسن خط میں ضرب الامثال تھے، مدرسہ مستنصریہ میں پڑھایا، آپ کو متعدد فنون میں مہارت و گہرائی حاصل تھی، یہاں تک کہ شارح محصول شمس الدین اصفہانی شافعی آپ کی بہت زیادہ تعریف کرتے تھے، اور شیخ جمال الدین ابن حاجب پر انہیں فوقیت وترجیح دیتے تھے، اور کہتے تھے کہ وہ ان سے زیادہ ذہین وفطین ہیں۔

آپ کی تصانیف میں مشہور تصنیف "مجمع البحرين وملتقى النهرين" ہے، اس میں مصنف نے اختلاف مذہب بیان کرنے کے لیے مختلف رموز کو اپنایا ہے، کسی کی رائے کے لیے جملہ اسمیہ، کسی کے لیے جملہ فعلیہ مضارع، اور کسی کے لیے جملہ فعلیہ ماضی استعمال کیا، اس میں آپ نے انتہائی خوش اسلوبی سے قدوری اور منظومۃ الخلافیات کے مسائل کو جمع کیا ہے؛ اسی لئے اس کا نام مجمع البحرین رکھا، مصنف رحمہ اللہ اس متن کی تکمیل سے سن ۶۹۰ھ میں فارغ ہو گئے تھے اور پھر دو جلدوں میں آپ نے خود اس کی شرح بھی لکھی، آپ نے اصول فقہ میں بھی ایک کتاب ''اصول بزدوی'' اور ''اصول آمدی'' کو سامنے رکھ کر ان ہی کے مسائل ومباحث پر مشتمل "بديع النظام" کے نام سے کتاب لکھی، علامہ عبدالحی لکھنوی رحمہ اللہ 'الفوائد البھیہ' میں ان دونوں کتابوں کے متعلق لکھتے ہیں کہ "قد طالعت البديع والمجمع وهما كتابان في غاية اللطف والبطالة". (ص:۵۱). مجمع البحرین سعودیہ جامع السعود سے صالح بن عبداللہ اور خالد بن عبداللہ کی تحقیق سے چھپی ہے، اس پر علامہ عینی رحمہ اللہ کی شرح بھی ہے، جو "المتجمع في شرح المجمع" کے نام سے ہے، پہلے مطبوع نہیں تھی، اب جامع السعود ہی کے زیر اہتمام چھپ چکی ہے۔

(تلخيص من حاشية قفو الأثر للمحقق الشيخ عبدالفتاح أبو غده ۲۰ - ۲۲)

زَاد، لم تقبل. وَإِن لم يثْبَته فالجمهور على الْقبُول، خلافًا لبَعض الْمُحدثين وَأحمد فِي رِوَايَة. وَإِن جهل حَال الْمجْلس، فَهُوَ بِالْقبُولِ أولى مِمَّا إِذا اتَّحد بذلك الشَّرْط. وَأما إِذا كَانَت الزِّيَادَة مُخَالفَة فَالظَّاهِر التَّعَارُض (۲).

ترجمہ: اور ابن الساعاتی اور دیگر حنفیہ کے نزدیک مختار قول یہ ہے کہ جب عادل راوی ایسی زیادتی کو بیان کرے جس میں کسی کی مخالفت نہ ہو، (مستقل نیا مضمون ہو) جیسے کہ نقل کیا جائے کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم بیت اللہ میں داخل ہوئے، پھر" وصَلَّی "اضافہ کیا۔ پھر اگر مجلس مختلف ہو تو زیادتی بالاتفاق قبول کی جائے گی۔

---

(۲) علامہ ظفر احمد عثمانی (م:۱۳۹۴ھ) فرماتے ہیں: اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ حنفیہ کے نزدیک ثقہ کی وہ زیادتی، جو مخالف نہ ہو، مطلقا مقبول نہیں ہے؛ بل کہ اس کے قبول کی چند شرائط ہیں۔ (قواعد فی علوم الحدیث:ص:۱۲۴)

خلاصہ: (۱) جب ثقہ کی زیادتی دوسرے ثقات کے خلاف نہ ہو، یا مجلس سماع مختلف ہو، یا مجلس کے حال کا علم نہ ہو، یا مخالفین اس زیادتی سے غفلت برت سکتے ہو، تو یہ زیادتی مقبول ہوگی۔ (۲) جب اتحاد مجلس ہو، یا مخالفین کا اس زیادتی سے غفلت برتنا متصور نہ ہو، تو زیادتی قبول نہیں کی جائے گی۔ (۳) جب زیادتی دوسرے ثقات کے مخالف ہو، تو ظاہرا تعارض ہے؛ لہذا ترجیح کی صورت اختیار کی جائے گی۔

امام ابوبکر جصاص (م:۳۷۰ھ)، امام کرخی (م:۳۴۰ھ) کا مذہب ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں: جب راوی حدیث ایک ہو اور اس سے روایت کرنے والے مختلف ہوں، بعض نے زیادتی کو بیان کیا اور بعض نے زیادتی بیان نہیں کی، تو اصل یہ ہے کہ جنہوں نے زیادتی کو بیان کیا ہے، اور جنہوں نے زیادتی بیان نہیں کی، وہ اس بات پر محمول ہوگی کہ اس نے غفلت برتی ہے۔ (الفصول فی الأصول:۲/۵۵)

سند میں زیادتی: جس طرح متن میں زیادتی ہوتی ہے اسی طرح سند میں بھی زیادتی ہوتی ہے اور وہ یہ ہے:

جب ثقات حدیث روایت کرنے میں مختلف ہو، بعض نے متصلا روایت کی ہو اور بعض نے مرسلاً، اسی طرح بعض نے موقوفا روایت کی ہو اور بعض نے مرفوعا، تو کس کا اعتبار ہوگا؟ اس سلسلے میں علماء کے متعدد اقوال ہیں: (۱) اکثر رواۃ کا اعتبار ہوگا۔ (۲) احفظ رواۃ کا اعتبار ہوگا۔ (۳) اکثر محدثین کا مذہب یہ ہے کہ روایت ارسال روایت وصل پر اور روایت وقف روایت رفع پر راجح ہوگی۔ (۴) جمہور فقہاء اصولین، نیز محققین کا مذہب یہ ہے کہ روایت وصل روایت ارسال پر، اور روایت رفع، روایت وقف پر راجح ہوگی؟ اس شرط کے ساتھ کہ ان دونوں کے راوی حافظ و ضابط اور متقن ہوں، خطیب بغدادیؒ (م:۴۶۳ھ) نے اسی قول کو پسند کیا ہے۔ (فتح المغیث:۱/۱۷۵، الکفایۃ:۴۵۰، فواتح الرحموت:۲/۱۷۲-۱۷۳)

اور اگر مجلس متحد ہو اور اس کے علاوہ دوسرے حضرات اتنی تعداد میں ہوں کہ ان سے اس جیسی زیادتی کے بارے میں غفلت متصور نہیں ہوسکتی تو یہ زیادتی قبول نہیں کی جائے گی۔ اور اگر اتنی تعداد نہیں ہے تو جمہور کے نزدیک زیادتی قبول ہوگی، البتہ بعض محدثین اور ایک روایت کے مطابق امام احمد نے اختلاف کیا ہے، اور اگر مجلس کا حال معلوم نہ ہو تو تعداد افراد کی شرط کے ساتھ قبول کرنا اولی ہے۔ بہر حال جب زیادتی بیان کرنے میں مخالفت ہو رہی ہو تو تعارض ظاہر ہے۔

فصل: في الحديث المحفوظ، والشاذ، والمعروف، والمنكر

إِن خُولِفَ الرَّاوِي المقبول بأرجح مِنْهُ لمزيد ضبط، أَو كَثْرَة عدد، أَو مُرَجّح سواهُمَا: سمي مَا رَوَاهُ الْأَرْجَح: بالمحفوظ، وَالْآخر: بالشاذ. **فالشاذ** مَا رَوَاهُ المقبول مُخَالفا لمن هُوَ أرجح مِنْهُ (١). **وَالْمَحْفُوظ** مَا رَوَاهُ المقبول مُخَالفا لمن هُوَ أدنى مِنْهُ رجحانا.

وَإِن خُولِفَ الضَّعِيف لكَونه مَجْهُول الْحَال، أَو سيء الْحِفْظ مثلا، بأخف مِنْهُ ضعفا: سمي مَا رَوَاهُ الأخف ضَعفا: بِالْمَعْرُوف، وَالْآخر: بالمنكر. **فالمنكر** مَا رَوَاهُ الضَّعِيف مُخَالفا لمن هُوَ أدنى مِنْهُ ضعفا. **وَالْمَعْرُوف** مَا رَوَاهُ الضَّعِيف مُخَالفا لمن هُوَ أَعلَى مِنْهُ ضعفا.

---

(١) مصنف علیہ الرحمہ نے عبارت میں شاذ کی جو تعریف بیان کی ہے وہ امام شافعی اور علماء حجاز نے کی ہے اور اسی کو حافظ ابن الصلاح نے اختیار کیا ہے۔ (مقدمہ ابن الصلاح، ص: ۳۰)

جب کہ احناف کے یہاں اس کی تعریف مختلف ہے، چنانچہ امام اعظم ابوحنیفہ ہر ایسی حدیث کو شاذ قرار دیتے ہیں، جو اس موضوع پر آئی ہوئی دوسری صحیح حدیثوں، اور معانیٔ قرآن کے خلاف ہو۔ اور قاضی ابو یوسف نے ایسی روایات کو شاذ قرار دیا ہے، جو کتاب وسنت کے موافق نہ ہوں، اور جو فقہاء و مجتہدین میں معروف نہ ہوں، چنانچہ وہ ایک موقع پر لکھتے ہیں: ”وإياك وشاذ الحديث وعليك بما عليه الجماعة من الحديث وما يعرفه الفقهاء ما يوافق الكتاب والسنة“۔

ایک دوسرے موقع پر فرمایا: ”وهو عندنا شاذ والشاذ من الحديث لا يؤخذ به“۔ یہ حدیث شاذ ہے اور شاذ ہمارے نزدیک حجت نہیں۔ (الرد علی سیر الاوزاعی: ۱۰۵)

بہر حال محدثین واحناف شاذ حدیث کی تفصیل وتشریح میں مختلف ہیں۔ (امام اعظم اور علم الحدیث: ۵۵۵-۵۵۹)

وَقد علم مِمَّا سبق أَن الْمَحْفُوظ مقدم على الْمَعْرُوف، وَأَن الشاذ مقدم على الْمُنكر، وَأَن بَينهمَا تباينا لَا عُمُوما من وَجه، كَمَا قَالَ قَاضِي الْقُضَاة، قَالَ: وَقد غفل من سوى بَينهمَا(۲).

محفوظ، شاذ، معروف اور منکر حدیث کا بیان

ترجمہ: فصل حدیث محفوظ، شاذ، معروف، اور منکر کے بیان میں: اگر ثقہ راوی کی مخالفت کی گئی ایسے شخص کی وجہ سے جو ضبط کی زیادتی یا تعداد کی کثرت یا دوسرے وجوہِ ترجیح کے اعتبار سے اس سے زیادہ راجح ہو، تو راجح کو "محفوظ" اور اس کے مقابل کو "شاذ" کہا جاتا ہے۔

چنانچہ شاذ وہ حدیث ہے جس میں ثقہ راوی اوثق کے خلاف روایت کرے اور محفوظ وہ حدیث ہے جس میں اوثق راوی ثقہ راوی کے خلاف روایت کرے۔

اور اگر ضعیف راوی کی اس کے مجہول الحال اور سییٔ الحفظ ہونے کی وجہ سے مخالفت کی گئی مثلاً: ایسے شخص کے ذریعے سے جو ضعف میں اس سے کم درجہ ہو، تو کم ضعف والے کی روایت کو معروف اور دوسرے (اس کے مقابل) کو منکر کہا جاتا ہے۔

چنانچہ منکر وہ حدیث ہے جس کو ضعیف راوی ثقہ کے خلاف روایت کرے، اور معروف وہ حدیث ہے جس کو ثقہ راوی ضعیف کے خلاف روایت کرے۔

ماقبل کی تفصیل سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ محفوظ معروف پر مقدم ہے، اور شاذ منکر پر

---

(۲) (وقد غفل من سوى بينهما) حافظ ابن صلاح نے شاذ اور منکر میں کوئی فرق نہیں کیا ہے؛ بلکہ دونوں کو ہم معنیٰ کہا ہے، چنانچہ انہوں نے تحریر کیا ہے "فإنه أي المنكر بمعناه أي الشاذ". (مقدمة ابن الصلاح، ص: ٦٤)

حافظ ابن کثیر نے ان ہی کی اتباع کی ہے، چنانچہ تحریر فرمایا: "و هو كالشاذ" (اختصار الحديث، ص: ٥٨)

حد یہ ہے کہ علامہ ابن دقیق العید نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے، ان کی عبارت یہ ہے: "وهو كالشاذ"۔ (الاقتراح في بيان الاصطلاح، ص: ١٧)

مصنف (ابن حجر) نے اپنے قول: "وقد غفل من سوى بينهما" سے ان ہی حضرات پر رد فرمایا ہے۔

مقدم ہے، اور ان دونوں (محفوظ و معروف اور شاذ و منکر) کے مابین تباین کلی کی نسبت ہے، عموم خصوص من وجہٍ کی نسبت نہیں ہے، جیسا کہ قاضی القضاۃ حافظ ابن حجر نے کہا: اور جس نے دونوں کو برابر کہا وہ اس سے بے خبر ہے۔

فصل في معرفة الاعتبار، والمتابعات، والشواهد (۱)

اعْلَم أَن الشَّاهِد حَدِيث يُسَاوِي آخر أَو يُشبههُ فِي الْمَعْنى فَقَط، والصحابي غير وَاحِد، وإيراده يُسمى اسْتِشْهَادًا.

اعتبار، متابعات اور شواہد کی معرفت کا بیان

ترجمہ: فصل: معرفت اعتبار، متابعات اور شواہد کے بیان میں: جان لیجئے! شاہد وہ

---

(۱) **حافظ ابن صلاح کی عبارت پر اعتراض:** حافظ ابن صلاح نے یہ عنوان قائم کیا ہے: "معرفة الاعتبار والمتابعات والشواهد"، مصنف اس پر یہ اعتراض کرتے ہیں کہ یہ عبارت ٹھیک نہیں ہے؛ کیوں کہ اس سے یہ وہم ہوتا ہے کہ اعتبار متابعات اور شواہد کی قسیم و مقابل ہے؛ حالانکہ بات ایسی نہیں ہے؛ بلکہ اعتبار تو متابعات اور شواہد تک پہنچنے کا وسیلہ وذریعہ ہے اور اس وہم کی وجہ یہ ہے کہ اعتبار کو متابع اور شاہد کے ساتھ بطریق عطف ذکر کیا ہے اور وہ دونوں آپس میں قسیم ہیں، تو یہ وہم ہوا کہ اعتبار بھی ان دونوں کی قسیم ہے؛ لہذا عبارت اس طرح ہونی چاہیے: "معرفة الاعتبار للمتابعات والشواهد"۔ (تحفۃ القمر: ۱۷۲)

علامہ قاسم بن قطلو بغا کی طرف سے اس کا جواب: علامہ موصوف نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ ابن صلاح کی عبارت ٹھیک ہے؛ کیوں کہ عطف میں یہ ضروری نہیں ہے کہ معطوف، معطوف علیہ کا قسیم ہو؛ بلکہ عطف کے لیے اتنی بات کافی ہے کہ دونوں ایک دوسرے کے مغائر ہوں اور اعتبار میں اور متابع و شاہد میں مغائرت پائی جارہی ہے، کیوں کہ کسی چیز کی طرف پہنچنے کا ذریعہ و وسیلہ اس چیز کا غیر ہی ہوتا ہے؛ لہذا عبارت بدلنے کی ضرورت نہیں ہے۔

(القول المبتكر على شرح نخبة الفكر: ۱۱۶)

قسیم، قسم اور مقسم کی تعریف: قسیم: وہ چیز ہے جو کسی چیز کا مقابل ہو اور اس کے ساتھ امرِ کلی کے ماتحت داخل ہو۔ جیسے: اسم، یہ فعل اور حرف کا مقابل ہے اور ان کے ساتھ کلمہ کے تحت داخل ہے۔ قسم: وہ چیز ہے جو کسی چیز کے تحت داخل ہو اور اس سے خاص ہو۔ جیسے: اسم، فعل اور حرف؛ تینوں میں سے ہر ایک کلمہ کی قسم ہے؛ کیوں کہ اس کے تحت داخل ہے اور اس سے خاص ہے۔ مقسم: وہ چیز ہے جس کے تحت ایک سے زائد افراد ہوں۔ جیسے کلمہ کہ اسم، فعل اور حرف اس کے افراد ہیں۔ (التعريفات للجرجاني: ص: ۱۷۵)

حدیث ہے جو صرف معنیً دوسری حدیث کے مساوی یا اس کے مشابہ ہو، اور صحابی ایک نہ ہو (متعدد ہو) اور اس کے (دوسری حدیث کے) لانے کو استشہاد کہا جاتا ہے۔

والمتابعة أَن يُتَابع رَاوِيا ظن تفرده وَلَو صحابيا غيره، /وَلَو صحابيا، فِي لفظ مَا رَوَاهُ أَو مَعْنَاه، بِشَرْط وحدة الصَّحَابِيّ فِي مُتَابعَة غَيره لغيره، وَيُسمى هَذَا الْغَيْر: المتابع بِكَسْر الْبَاء، وَالتَّابِع أَيْضا.

وَهِي تَامَّة إِن حصلت للراوي نَفسه، وقاصرة إِن حصلت لشيخه أَو من فَوْقه مُطلقًا. وَمن لم يذكر مُتَابعَة رَاوِي الْفَرد الْمُطلق والصحابي، مُقْتَصرا على مُتَابعَة رَاوِي النسبي فقد أخل. وَخص قوم: الْمُتَابعَة بِمَا حصل بِاللَّفْظِ، سَوَاء كَانَ من رِوَايَة ذَلِك الصَّحَابِيّ أم لَا، وَ: الشَّاهِد بِمَا حصل بِالْمَعْنَى كَذَلِك. وَقد تطلق الْمُتَابعَة على الشَّاهِد وَبِالْعَكْسِ، وَالْأَمر فِيهِ سهل (۱).

ترجمہ: اور متابعت یہ ہے کہ روایت بیان کرنے میں کوئی راوی کسی ایسے راوی کی جس کے بارے میں اس کے تنہا روایت کرنے کا شبہ ہو، اسی روایت یا اس کے ہم معنی روایت بیان کرنے میں، غیر صحابی کا غیر صحابی کی متابعت میں صحابی کے ایک ہونے کی شرط کے ساتھ

---

(۱) مصنف علیہ الرحمہ نے شاہد اور متابعت کی مختلف تعریفیں بیان کر کے اختلاف کی طرف اشارہ کیا ہے، چنانچہ متابعت وشاہد کی تین تین تعریفیں علاحدہ علاحدہ ذکر کی جارہی ہے، تاکہ بات سمجھنا آسان ہوجائے:

(۱) **متابع کی پہلی تعریف:** متابِع: وہ راوی ہے جو فرد نسبی کے راوی کے موافق روایت کرے، لفظ اور معنی؛ دونوں میں یا معنی میں صرف اور دونوں کا صحابی ایک ہو اور فرد نسبی کے اس راوی کو متابَع (اسم مفعول) کہتے ہیں، یہ تعریف جمہور محدثین کے نزدیک ہے۔

(۲) **متابع کی دوسری تعریف:** امام بیہقی اور ان کے متبعین کے نزدیک متابع: وہ راوی ہے جو فرد نسبی کے راوی کے موافق لفظ اور معنی دونوں میں روایت کرے۔ اگر صرف معنی میں موافق ہو اور لفظ دوسرا ہو، تو اس کو متابع نہیں کہا جائے گا اور ان کے نزدیک صحابی کا ایک ہونا ضروری نہیں ہے، اگر صحابی بدل جائے، پھر بھی متابع کہلائے گا۔

(۳) **متابع کی تیسری تعریف:** وہ راوی ہے جو دوسرے کے موافق روایت کرے، خواہ لفظ اور معنی دونوں میں یا صرف معنی میں اور خواہ صحابی ایک ہی ہو یا کوئی دوسرا بدل جائے۔

موافقت کرے، چاہے دونوں راوی صحابی ہوں یا غیر صحابی ہوں (چاہے صحابی صحابی کی موافقت کرے یا غیر صحابی غیر صحابی کی موافقت کرے)، اس غیر (موافقت کرنے والے راوی) کو باء کے کسرے کے ساتھ متابِع اور تابع بھی کہا جاتا ہے۔

اگر موافقت خود راوی سے ہو تو یہ متابعت تامہ ہے، اور اگر راوی کے شیخ یا اس کے اوپر تک مطلقاً کسی سے ہو تو یہ متابعت قاصرہ ہے اور جس نے راوی نسبی کی متابعت پر اکتفا کرتے ہوئے فرد مطلق کے راوی اور صحابی کی متابعت بیان نہیں کی تو اس نے کمی کردی۔ (اس نے کوتاہی کی۔)

اور ایک جماعت نے اس بات کو خاص کیا ہے کہ متابعت محض لفظ سے حاصل ہوتی ہے، چاہے اسی صحابی کی روایت ہو یا نہ ہو (صحابی دوسرے ہو)، اسی طرح شاہد محض معنی سے حاصل ہوتا ہے اور کبھی متابعت شاہد پر بولا جاتا ہے اور اس کے برعکس (بسا اوقات شاہد متابعت پر بولا جاتا ہے)، اور معاملہ اس میں آسان ہے۔

وَأما **الِاعْتِبَار** فتتبع طرق الحَدِيث الَّذِي يظنّ أَنه فرد، ليعلم أَن لَهُ مُتَابعًا أَو شَاهدا، أَو لَا هَذَا وَلَا ذَاك.

ثمَّ اعْلَم أَنه قد يدْخل فِي بَاب الْمُتَابَعَة والاستشهاد رِوَايَة من لَا يحْتَج بحَدِيثه وَحده، بل يكون معدودا فِي الضُّعَفَاء، وَفِي كتابي البُخَارِيّ وَمُسلم جمَاعَة من الضُّعَفَاء،

⊃ **شاہد کی پہلی تعریف:** شاہد: وہ متن حدیث ہے جو فرد نسبی کے لفظ اور معنی دونوں میں یا صرف معنی میں موافق ہو اور دونوں کا صحابی علاحدہ ہو۔

(۲) **شاہد کی دوسری تعریف:** حافظ ابن صلاح، امام نووی اور علامہ عراقی وغیرہم کے نزدیک شاہد وہ حدیث ہے جو دوسری حدیث کے معنی میں موافق ہو، خواہ اس کا صحابی وہی ہو یا دوسرا ہو اور متابع وہ راوی ہے جو لفظ میں دوسرے راوی کے موافق روایت کرے؛ خواہ دونوں کا صحابی ایک ہی ہو یا علاحدہ ہو۔

(۳) **شاہد کی تیسری تعریف:** شاہد کا اطلاق بسا اوقات متابع پر کردیا جاتا ہے، جیسا کہ متابع کا اطلاق شاہد پر کردیا جاتا ہے، گویا دونوں مترادف ہیں اور ہر وہ حدیث یا راوی جو دوسری حدیث یا راوی کے موافق ہو، اس کو متابع بھی کہا جاسکتا ہے اور شاہد بھی کہا جاسکتا ہے۔ اس میں کسی طرح کا کوئی حرج نہیں ہے؛ کیوں کہ دونوں سے مقصود تقویت ہی ہے، خواہ نام کچھ بھی رکھ دیا جائے۔

ذكراهم فِي المتابعات والشواهد. وَلَيْسَ كل ضَعِيف يصلح لذَلِك، وَلِهَذَا يَقُول الدَّارَقُطْنِيّ وَغَيره فِي الضُّعَفَاء: فلَان يعْتَبر بِهِ، وَفُلَان لَا يعْتَبر بِهِ. وَكَذَا رِوَايَة عدل لَيْسَ من شَرط الشَّيْخَيْنِ، فيخرجان حَدِيثه فِي الْمُتَابَعَة والاستشهاد دون غَيرهمَا.

ترجمہ: جہاں تک اعتبار کا تعلق ہے تو وہ اس حدیث کے طرق کو تلاش کرنا ہے جس کے فرد ہونے کا گمان ہو، تاکہ معلوم ہوجائے کہ اس کے متابع یا شاہد ہے یا نہ متابع ہے اور نہ شاہد ہے۔

پھر جان لیجیے کہ متابعت اور استشہاد کے باب میں اس راوی کی حدیث بھی داخل ہوجاتی ہے جو تنہا ہونے کی صورت میں قابل حجت نہیں ہوتی؛ بلکہ ضعیف احادیث میں شمار ہوتی ہے، اور بخاری و مسلم دونوں کی کتاب میں ضعیف روات کی ایک جماعت ہے جن کو انہوں نے متابعات وشواہد میں ذکر کیا ہے۔

اور ہر ضعیف روایت اس کی صلاحیت نہیں رکھتی، اسی وجہ سے دارقطنی وغیرہ ضعیف روات کے بارے میں کہتے ہیں "فلاں کی حدیث معتبر ہے"، اور "فلاں کی حدیث معتبر نہیں ہے"۔ اسی طرح عادل کی روایت ہونا شیخین کی شرائط میں سے نہیں ہے، بلکہ وہ اس کی حدیث کو متابعت و استشہاد میں پیش کرتے ہیں اور بس۔

فصل: في تقسيم الحديث المقبول

فصل: فِي تَقْسِيم الحَدِيث المقبول، وَلَكِن بِالْقِيَاسِ إِلَى مَقْبُول آخر، بِحَيْثُ يخرج مِنْهُ: الْمُحكم، ومختلف الحَدِيث، والناسخ والمنسوخ.

اعْلَم أَن المقبول: إِن سلم من مُعَارضَة مَقْبُول آخر وَلَو ظَاهرا، فَهُوَ الْمُحكم. وَإِن لم يسلم من ذَلِك، بِأَن عَارضه مثله من أصل المقبول، فَإِن أمكن الْجمع بَين مدلوليهما بِغَيْر تعسف، فهما مَعًا مُخْتَلف الحَدِيث.

وَلَيْسَ من النَّاسِخ مَا يرويهِ الصَّحَابِيّ الْمُتَأَخر الْإِسْلَام مُعَارضا لمتقدم الْإِسْلَام، إِلَّا أَن يُصَرح بِسَمَاعِهِ من النَّبِي ﷺ، وَأَن يكون لم يتحمل عنه ﷺ شيئا قبل

إسلامه، وَأَن يكون الْمُتَقَدّم الْإِسْلَام قد سَمعه قبل سَمَاعه.

وَكَذَا الْإِجْمَاع لَا يكون نَاسِخا على الْمُخْتَار عِنْد ابْن الساعاتي من أَصْحَابنَا وَغَيره، لِأَنَّهُ إِن كَانَ عَن نَص فَهُوَ النَّاسِخ[1].

حدیث مقبول کی تقسیم کا بیان

ترجمہ: **فصل حدیث مقبول کی تقسیم کے کا بیان میں، لیکن قیاس کے اعتبار سے یہ حدیث مقبول کی دوسری تقسیم ہے، اس اعتبار سے کہ اس سے (چار اقسام) محکم، مختلف الحدیث، اور ناسخ و منسوخ نکلتی ہیں:**

(محکم) جاننا چاہیے کہ حدیث مقبول اگر دوسری حدیث مقبول کی مخالفت سے محفوظ ہو، اگرچہ ظاہری اعتبار سے ہو، تو وہ محکم ہے۔

(مختلف الحدیث) اور اگر مخالفت سے محفوظ نہ ہو، بایں طور کہ اس کے خلاف دوسری اسی کی جیسی دوسری حدیث مقبول ہو، (تو دو حال سے خالی نہیں) یا تو بغیر تکلف کے دونوں کے مفہوموں میں تطبیق ممکن ہو، تو دونوں حدیث مختلف الحدیث کہلائے گی۔

---

(۱) **کیا اجماع ناسخ ہوسکتا ہے؟:** اگر کسی ایسے حکم شرعی پر اجماع ہوجائے جو کہ دوسرے حکم شرعی کے خلاف اور معارض ہو، تو کیا وہ اجماع دوسرے حکم شرعی کے لیے ناسخ ہوگا؟ ہرگز نہیں! اجماع کسی حکم شرعی کے لیے ناسخ نہیں ہو سکتا ہے۔ اس کی دو وجہ ہے: (۱) ایک یہ کہ اجماع تو امت کا ہوتا ہے، اس میں یہ طاقت کہاں کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے ثابت شدہ کسی امر کو وہ منسوخ کردے۔ (۲) دوسری وجہ یہ ہے کہ اجماع تو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے پردہ فرما جانے کے بعد ہی کا معتبر ہے اور آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے پردہ فرما جانے کے بعد نسخ کا دروازہ بند ہوجاتا ہے، ہاں اتنی بات ضرور ہے کہ مذکورہ قسم کا اجماع دلیل نسخ ہوسکتا ہے۔

ادلۂ شرعیہ اربعہ میں کون ناسخ ہوسکتا ہے؟: چاروں دلائل شرعیہ میں اجماع اور قیاس ہرگز ناسخ نہیں ہو سکتے ہیں؛ البتہ کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم، دونوں ناسخ ہوتے ہیں، یہاں چار صورتیں ہوں گی: (۱) کتاب کا نسخ کتاب سے، (۲) سنت کا نسخ سنت سے، (۳) کتاب کا نسخ سنت سے، (۴) سنت کا نسخ کتاب سے، احناف کے نزدیک چاروں صورتیں جائز ہیں، شوافع کے نزدیک آخری دونوں صورتیں درست نہیں ہیں۔ (مقدمة فتح الملهم، ص: ۸٦)

(ناسخ ومنسوخ) ورنہ (اگر تطبیق ممکن نہ ہوتو) اگر خارجی امور سے (یعنی نقل وقرینہ سے)، یقینی تاریخ کے ذریعہ ان دونوں میں سے ایک کا مؤخر ہونا ثابت ہوجائے، یا یقینی طور پر (لفظِ رسول وصحابی) سے مطلقا خارجی امور کے بغیر معلوم ہوجائے، تو وہ دونوں ناسخ ومنسوخ ہے۔

مؤخر الاسلام صحابی کا مقدم الاسلام صحابی کے خلاف روایت کرنا امور نسخ میں سے نہیں ہے، مگر یہ کہ وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے اپنے سماع کی صراحت کردے، اور (دوسری شرط یہ ہے) کہ مؤخر الاسلام نے اسلام لانے سے پہلے آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے کچھ سنا نہ ہو، اور (تیسری شرط یہ ہے کہ) مقدم الاسلام صحابی نے اس کو مؤخر الاسلام صحابی سے پہلے سنا ہو۔

اسی طرح مختار قول کے مطابق ہمارے اصحابِ حنفیہ وغیرہ میں سے ابن الساعاتی کے نزدیک اجماع ناسخ نہیں بن سکتا، کیونکہ اگر اجماع نص سے ہوا ہے تو وہ نص ہی ناسخ ہے۔

وَإِلَّا فالترجيح بِوَجْه من وجوه الْمُتَعَلّقَة بِالْمَتْنِ أَو بِالْإِسْنَادِ إِن أمكن. ثمَّ التَّوَقُّف عَن الْعَمَل بِكُل وَاحِد مِنْهُمَا إِن لم يُمكن (1).

ترجمہ: ورنہ (اگر تاریخ کا علم نہ ہوتو) متن واسناد میں وجوہ ترجیح کو دیکھا جائے گا اگر ممکن ہو، پھر اگر یہ ممکن نہ ہوتو ان دونوں میں سے ہر ایک پر عمل کرنے سے توقف کیا جائے گا۔

---

(۱) **وجوہ ترجیح میں احناف وشوافع کے درمیان اختلاف:**
دومتعارض حدیث کے درمیان وجوہ ترجیح کیا ہوگی؟ شاہ صاحب نے اس موقع پر چار قسم کے وجوہ ترجیح شمار کرائے ہیں:

(۱) ترجیح باعتبار سند، اس کی شاہ صاحب نے پانچ صورتیں تحریر فرمائی ہیں:

(۱) کثرت روات (۲) فقہ راوی (۳) قوت اتصال (۴) صیغہ رفع کی تصریح (۵) راوی کا صاحب معاملہ یعنی مستفتی یا مخاطب یا مباشر ہونا۔

(۲) ترجیح باعتبار متن، شاہ صاحب اس کی دوصورتیں لکھتے ہیں: (۱) تاکید۔ (۲) تصریح۔

(۳) ترجیح باعتبار حکم وعلت، شاہ صاحب نے اس کی بھی دوصورتیں لکھی ہیں: (۱) حکم کا احکام شرعیہ کے مناسب ہونا۔ (۲) علت کا شدید المناسبہ اور معرفۃ التاثیر ہونا۔

(۴) ترجیح باعتبار امر خارج، اس کی شاہ صاحب نے ایک صورت تحریر فرمائی ہے، یعنی اکثر اہل علم کا اس ⇐

هذا، وَالأَصَح أَن مُخْتَلف الحَدِيث إِنَّمَا هُوَ الحديثان المقبولا ن المتعارضان فِي الْمَعْنى ظَاهرا مُطلقًا. وَأَن يطْلب التَّارِيخ أَولا ، فَإِن لم يُوجد طلب الْجمع ،فَإِن لم يُمكن ترك الْعَمَل بهما(۱).

ترجمہ: اسے اچھی طرح سمجھ لیجئے ، اور اصح قول یہ ہے کہ مختلف الحدیث وہ ایسی دو مقبول حدیثیں ہیں جو بظاہر معنی کے اعتبار سے متعارض ہوں مطلقاً۔ اور دوسری بات یہ ہے کہ اولا

سے تمسک کرنا۔(حجۃ اللہ البالغہ:۱/۴۶۶)

ترجیح کی یہ چار صورتیں شوافع کی عام کتب اصول میں ملتی ہیں،لیکن احناف کی کتب اصول میں عام طور پر صرف مقدم الذکر دو طریقے بیان کیے جاتے ہیں۔

ترجیح بکثرۃ الرواۃ: شاہ صاحب نے ترجیح باعتبار سند کی ایک صورت ترجیح بکثرۃ الرواۃ بھی تحریر کی ہے، جیسا کہ معلوم ہو چکا ہے،لیکن ترجیح کی یہ صورت احناف اور شوافع کے درمیان مختلف فیہ ہے،احناف کثرت روات کو وجہ ترجیح نہیں مانتے، وہ کہتے ہیں کہ جس طرح دو مدعیوں میں سے ایک نے دو شاہد پیش کیے، دوسرے نے چار،تو چار کی شہادت دو کی شہادت پر بالاتفاق راجح نہ ہوگی ، اسی طرح کثرت روات کی وجہ سے بھی اس روایت کو ترجیح نہیں ہوگی ، امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف کا بھی یہی مذہب ہے، اور عام حنفی اصولیین نے اس کو اختیار کیا ہے،لیکن امام محمد "ترجیح بکثرۃ الرواۃ" کے قائل ہیں۔ (فواتح الرحموت:۲/۲۱۰)

لیکن شوافع کثرت روات کو وجہ ترجیح مانتے ہیں؛اس لیے کہ کثرت روات سے ظن قوی ہو جاتا ہے، بقول شوکانی جمہور کا یہی مذہب ہے، احناف کی طرح بعض شوافع بھی شہادت کے مطابق ترجیح بکثرۃ الرواۃ کے قائل نہیں،لیکن شوافع کا اصح مذہب یہی ہے کہ یہ وجہ ترجیح ہے۔ (اللمع، ص:٤٦)

سند و متن کے اعتبار سے وجوہ ترجیح کی صورتوں کی تفصیلات کے لئے دیکھئے:قواعد فی علوم الحدیث للشیخ ظفر احمد العثمانی :الفصل الثامن، ص:۲۸۸-۳۰۴)

(۱) **رفع تعارض کے مراحل:** اگر دو یا دو سے زائد حدیثوں میں بظاہر تعارض ہو تو اس تعارض کو دور کرنے کے لئے سب سے پہلے دیکھا جائے گا کہ خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے ان میں سے کسی ایک کے منسوخ ہونے کی صراحت کسی حدیث میں وارد ہے یا نہیں؟ اگر کسی حدیث مرفوع میں نسخ کی صراحت موجود ہو تو یہ نسخ منصوص ہے اور باتفاق علماء مقدم ہے، چنانچہ ناسخ پر عمل کیا جائے گا اور منسوخ کو چھوڑ دیا جائے گا۔

اگر نسخ منصوص کا ثبوت نہ ہو، بلکہ نسخ اجتہادی کی کوئی شکل سامنے آتی ہو تو بعض علماء احناف کے نزدیک نسخ اجتہادی کو استعمال کر کے ناسخ پر عمل کیا جائے گا اور منسوخ کو ترک کر دیا جائے گا، ورنہ اگر ترجیح ممکن ہو تو وجوہ ترجیح کی بنیاد پر ایک حدیث کو دوسری پر راجح قرار دے دی جائے گی ، اور اگر ترجیح ممکن نہ ہو تو ممکن حد تک دونوں میں

تاریخ کو تلاش کیا جائے گا، پھر اگر تاریخ نہ مل پائے تو جمع وتطبیق کی راہ اپنائی جائے گی، پھر اگر یہ بھی ممکن نہ ہوتو یہ دونوں متروک العمل ہوگی۔

فصل: في الحديث المردود لسقط من السَّند

وَهُوَ قد يقبل بِوَجْه مَا. فَمِنْهُ: **الْمُعَلق**، وَهُوَ مَا سقط من أول سَنَده وَاحِد فَأَكْثر، مَعَ التوالي، من غير تَدْلِيس، سَوَاء سقط الْبَاقِي أم لَا.

وَمِنْه: **الْمُرْسل**، وَهُوَ مَا سقط من آخر سَنَده من بعد التَّابِعِيّ فَقَط. فَإِن عرف من عَادَة التَّابِعِيّ أَنه لَا يُرْسل إِلَّا عَن ثِقَة، فَقَالَ الشَّافِعِي: يقبل إِن اعتضد بمجيئه من وَجه آخر يباين الطَّرِيق الأولى، مُسْندًا كَانَ أَو مُرْسلا.

وَذهب جُمْهُور الْمُحدثين إِلَى التَّوَقُّف، وَهُوَ أحد قولي أَحْمد. وَثَانِيهمَا: وَهُوَ قَول المالكيين والكوفيين: يقبل، سَوَاء اعتضد بمجيئه من وَجه آخر يباين الطَّرِيق الأولى أم لَا، هَكَذَا قيل.

سقوطِ سند کی وجہ سے حدیث مردود کا بیان

ترجمہ: **فصل سقوطِ سند کی وجہ سے حدیث مردود کے بیان میں:** اور حدیث مردود کبھی کسی وجہ سے مقبول ہوجاتی ہے۔

(معلق) (۱) سقوطِ سند کے اعتبار سے مردود کی پہلی قسم معلق ہے: اور معلق وہ حدیث ہے جس کی سند کے آغاز سے تسلسل کے ساتھ بغیر تدلیس کے ایک یا ایک سے زیادہ

➲ جمع وتطبیق کی کوشش کی جائے گی، اور اگر بالفرض یہ بھی نہ ہوسکے (اور یہ نوبت شاید ہی آسکے) تو دونوں حدیثوں کے سلسلہ میں توقف کیا جائے گا۔

یہ ترتیب حنفیہ کے یہاں مشہور ہے، اور عام طور پر کتب اصول میں اسی طرح لکھا ہوا ملتا ہے، لیکن عملی طور پر ہم دیکھتے ہیں کہ پہلے جمع وتطبیق کی راہ اپنائی جاتی ہے، پھر نسخ اجتہادی کی، پھر ترجیح کی، اور یہی شوافع کا بھی نقطۂ نظر ہے۔ (حدیث اور فہم حدیث، ص: ۳۷۳، ۳۷۴)

راوی ساقط ہو گئے ہوں، چاہے باقی رواۃ ساقط ہوئے ہوں یا نہ ہوئے ہوں۔

(حدیث مرسل) (۲) اور دوسری قسم مرسل ہے: اور مرسل وہ حدیث ہے جس کی سند کے آخر سے فقط تابعی کے بعد کوئی راوی حذف ہوا ہو، اگر تابعی کی عادت معروف ہو کہ وہ صرف ثقہ ہی سے ارسال کرتا ہے، تو امام شافعی کا قول یہ ہے کہ وہ مقبول ہے اگر اس کے دوسری سند- جو پہلی سے مختلف ہو- سے آنے کی وجہ سے تقویت مل جائے، خواہ دوسری سند مسند ہو یا مرسل، اور جمہور محدثین کا مذہب توقف کا ہے، یہی امام احمد کا ایک قول ہے۔

دوسرا قول جو کہ مالکیہ اور اہل کوفہ کا ہے وہ یہ ہے کہ مطلقاً قبول کیا جائے گا، چاہے اسے دوسری سند- جو پہلی سند سے مختلف ہو- سے آنے کی وجہ سے تقویت ملے یا نہ ملے، اسی طرح کہا گیا ہے۔

وَالْمُخْتَار فِي التَّفْصِيل: قبُول مُرْسل الصَّحَابِيّ إِجْمَاعًا، و: مرسل أهل الْقرن الثَّانِي وَالثَّالِث عندنَا وَعند مَالك مُطلقًا، وَعند الشَّافِعِي بِأحد خَمْسَة أُمُور: أَن يسْندهُ غَيره، أَو أَن يُرْسلهُ آخر وشيوخهما مُخْتَلفَة، أَو أَن يعضده قَول صَحَابِيّ، أَو أَن يعضده قَول أَكثر الْعلمَاء، أَو أَن يعرف أَنه لَا يُرْسل إِلَّا عَن عدل [1].

ترجمہ: اور قول مختار میں تفصیل ہے: صحابی کی مرسل روایت بالاجماع قبول کی جائے گی، اور قرن ثانی وثالث والوں کی مرسل روایت ہمارے اور مالکیہ کے نزدیک مطلقاً قبول کی جائے گی،

(۱) ماقبل میں انقطاع باطن پر اجمالی بحث گزر گئی، اب یہاں سے انقطاع ظاہر کی بحث شروع ہو رہی ہے۔

حنفیہ اور احادیث مرسلہ:

مرسل: ہر وہ حدیث ہے، جس کی سند متصل نہ ہو، یعنی اس کے تمام راوی مذکور نہ ہوں، خواہ اس کی کوئی بھی صورت ہو، یعنی شروع کا راوی مذکور نہ ہو یا اخیر کا، اور ایک یا دو مذکور نہ ہوں یا تمام، پے در پے مذکور نہ ہوں یا الگ الگ، گویا مردود بسبب سقوط از سند کی تمام صورتیں ان کے نزدیک مرسل کہلاتی ہے۔ (شرح شرح النخبة: ۴۰۰-۴۰۱، حسامی: ٦٤-٦٥)

مرسل صحابی: وہ حدیث ہے، جس میں حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے متعلق کوئی چیز کسی ایسے صحابی کے واسطے سے منقول ہو، جنہوں نے خود نہ تو اس کا مشاہدہ کیا ہو اور نہ براہ راست سنا ہو، خواہ کم عمری کی وجہ سے، یا تاخیر سے اسلام لانے کی وجہ سے، یا موقع پر موجود نہ ہونے کی وجہ سے۔ حکم: علامہ بزدوی (م: ۴۸۲ھ)، علامہ نسفی (م: ۷۱۰ھ) اور

اور امام شافعی کے نزدیک پانچ امور و شرائط میں سے کسی ایک کے پائے جانے پر مقبول ہوگی: (۱) دوسرا راوی اس کو مسنداً روایت کرے، (۲) یا یہ کہ دوسرا اسے مرسلاً روایت کرے اور دونوں کے شیخ الگ ہوں، (۳) یا یہ کہ اسے قول صحابی کی تائید حاصل ہوجائے، (۴) یا اکثر علماء کے قول سے اسے تقویت مل رہی ہو، (۵) یا اس کے بارے میں یہ بات معروف ہو کہ وہ صرف ثقہ ہی سے ارسال کرتا ہے۔

وَأما مُرْسل من دون هَؤُلَاءِ من الثِّقَات، فمقبول عِنْد بعض أَصْحَابنَا، مَرْدُود عِنْد آخَرين، إِلَّا أَن يروي الثِّقَات مرسله، كَمَا رووا مُسْنده (۱).

ابن الحنبلی (م:۹۷۱ھ) فرماتے ہیں کہ: جمہور محدثین کا اس بات پر اتفاق ہے کہ مراسیل صحابہ مقبول ہے، حنفیہ کا محدثین کے ساتھ اس میں اتفاق ہے۔ (أصول سرخسی: ۱/۲۶۹، اصول بزدوی: ص:۱۷۱)

مرسل اہل قرن ثانی وثالث: حنفیہ اس بات پر متفق ہیں کہ اہل قرن ثانی وثالث (تابعین وتبع تابعین) کی مرسل روایت مقبول ہے؟ اس لیے کہ ان کی عدالت کی گواہی خود آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے دی ہے، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے روایت ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا: "خير الناس قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم"۔ (صحیح بخاری: رقم الحدیث: ۲۶۵۲، وصحیح مسلم: رقم الحدیث: ۲۵۳۲)

علامہ بزدوی (م:۴۸۲ھ)، علامہ نسفی (م:۷۱۰ھ) اور شارحین اصول بزدوی ونسفی، نیز ابن الحنبلی (م:۹۷۱ھ)، علامہ ظفر احمد عثمانی (م:۱۳۹۴ھ) فرماتے ہیں: اہل قرن ثانی وثالث کی مرسل مطلقاً مقبول ہے۔ (أصول بزدوی، ص:۱۷۱، قواعد فی علوم الحدیث: ص:۱۳۹)

دوسری طرف امام ابوبکر جصاص (م:۳۷۰ھ)، علامہ سرخسی (م:۴۵۰ھ) اور علامہ عبد الحی لکھنوی (م:۱۳۰۴ھ) فرماتے ہیں: اہل قرن ثانی وثالث (تابعین وتبع تابعین) کی مرسل روایت مقبول ولائق احتجاج ہے، بشرطیکہ ارسال کرنے والا یعنی اپنے سے اوپر کا نام ذکر نہ کرنے والا ثقہ (معتمد) ہو اور کسی معتمد سے ہی ارسال کرے۔ (الفصول فی الاصول: ۲/۳۰-۳۱، أصول سرخسی: ۲/۲۷۲، ظفر الامانی: ص:۵۱۳)

قول راجح: چنانچہ امام ابوبکر جصاص (م:۳۷۰ھ) اور علامہ سرخسی (م:۴۵۰ھ) فرماتے ہیں کہ تابعین و تبع تابعین کی مرسل روایت مقبول اور لائق احتجاج ہے، بشرطیکہ ارسال کرنے والا غیر ثقات سے روایت میں مطلقا معروف نہ ہو، یہی زیادہ راجح اور امام ابوحنیفہ (م:۱۵۰ھ) کے منہج سے زیادہ قریب ہے۔

(۱) **قرون ثلاثہ کے بعد والوں کی مرسل روایت کا حکم:**

قرون ثلاثہ کے علاوہ کی مرسل روایت کے سلسلے میں احناف مختلف ہیں، امام ابوالحسن کرخی (م:۳۴۰ھ)

ترجمہ: اور جہاں تک قرونِ ثلاثہ کے علاوہ دوسرے ثقہ رواۃ کی مرسل روایت کا تعلق ہے تو یہ ہمارے بعض حضرات کے نزدیک مقبول ہے اور دوسروں کے نزدیک مردود ہے، مگر یہ کہ ثقہ رواۃ اس کی مرسل روایت اسی طرح روایت کرتے ہوں جس طرح اس کی مسند روایت بیان کرتے ہوں۔ (یعنی ثقات کو جس طرح ان کے مسند پر اعتماد ہو اسی طرح ان کے مراسیل پر بھی ایسا ہی اعتماد ہو۔)

فَإِن كَانَ الرَّاوِي يُرْسل عَن الثِّقَات وَغَيرهم فَعَن أَبي بكر الرَّازِيّ من أَصْحَابنَا(۱) وَأبي الْوَلِيد الْبَاجِيّ من الْمَالِكِيَّة(۲): عدم قبُول مرسله اتِّفَاقًا.

⬅ کا مذہب یہ ہے کہ ہر زمانے کے عادل کی مرسل روایت مقبول ہے، چاہے وہ قرونِ ثلاثہ کے ہوں یا قرونِ ثلاثہ کے بعد کے۔ ابوالیسر بزدوی (م: ۴۹۳ھ) اور علامہ نسفی (م: ۷۱۰ھ) وغیرہ نے اسی کو اختیار کیا ہے۔ (اصول ابی الیسر: ص: ۱۲۷-۱۲۸، کشف الاسرار: ۲/۴۱)

عیسیٰ بن ابان (م: ۲۲۱ھ) کا مذہب یہ ہے کہ قرونِ ثلاثہ کے عادل کی مرسل روایت مقبول ہے، اور قرونِ ثلاثہ کے بعد دیکھا جائے گا اگر وہ ائمہ دین میں سے ہے، جرح و تعدیل کے احکام سے واقف ہے، تب تو ان کی مرسل مقبول ہے ورنہ نہیں۔ علامہ بزدوی (م: ۴۸۲ھ)، ابن الساعاتی (م: ۶۹۴ھ)، علامہ عبد العزیز بخاری (م: ۷۳۰ھ)، ابن قطلوبغا (م: ۸۷۹ھ) اور ملا علی قاری (م: ۱۰۱۴ھ) وغیرہ نے اسی کو اختیار کیا ہے۔

(تفصیل کے لیے دیکھیے: اصول بزدوی، ص: ۱۷۱، بدیع النظام، ص: ۱۷۹، کشف الاسرار: ۳/۱۷، خلاصۃ الافکار: ص: ۱۳۴، توضیح المبانی: ۳۲۷-۳۲۸)

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ اگر مرسل روایت تبع تابعی کے بعد کے لوگوں کی ہو اور راوی عادل و ثقہ ہو، اور جرح و تعدیل کے احکام سے واقف ہو، تو قبول کی جائے گی اور اگر دوسروں کی ہو، تو تحقیق و اعتماد کے بعد ہی قبول کی جائے گی۔ (فواتح: ۲/۱۷۵-۱۷۴) مزید تشفی واطمنان بخش علمی و تحقیقی کلام صفحہ ۲۶۹ پر ملاحظہ فرمائیں۔

(۱) امام ابوبکر جصاصؒ چوتھی صدی ہجری کے بلند پایہ مفسر، محدث، فقیہ، اصولی اور کئی مفید کتابوں کے مصنف رہے ہیں، ان کی ولادت سن ۳۰۵ھ میں ہوئی، اصل نام احمد بن علی تھا، جصاص گچ اور چونے کی طرف نسبت ہے، غالباً یہ خاندانی پیشہ رہا ہوگا، امام ابوبکرؒ نے اپنے زمانے کے کِبار علمائے احناف سے تحصیلِ علم کی، ان میں امام ابو الحسن کرخیؒ، ابو سہل زجاج، ابو سعید بردعیؒ اور موسیٰ بن نصر رازیؒ کا نام معروف ہے، امام صاحب نہایت درجہ کے عابد، زاہد اور مرتاض بزرگ تھے، علم کی تحصیل میں کافی جانفشانی کی، یہاں تک کہ بغداد میں حنفیہ کے امام ہو گئے اور مرجع الخلائق کی حیثیت اختیار کی، زمانے کے دستور کے مطابق تحصیلِ علم میں کئی بلادِ اسلامیہ: اہواز، نیشاپور ⬅

ترجمہ: پھر اگر راوی ثقہ اور غیر ثقہ سبھی سے ارسال کرتا ہے تو ہمارے اُصحاب میں سے اُبوبکر رازی اور مالکیہ میں سے ابوالولید باجی سے اس قسم کی مرسل روایات کا بالاتفاق قابل قبول نہ ہونا منقول ہے۔

وَمِنْه: المعضل، وَهُوَ مَا سقط من سَنَده اثْنَان فَأَكْثر مَعَ التوالي، مَوضِع من أَي مَوضِع كَانَ السقط. وَمِنْه: الْمُنْقَطع، وَهُوَ مَا سقط من سَنَده وَاحِد فَأَكْثر مَعَ عدم التوالي، من أَي مَوضِع كَانَ السقط. فَبين كل من المعضل والمنقطع وَبَين الْمُعَلق عُمُوم من وَجه.

وَنقل السراج الْهِنْدِيّ من أَصْحَابنَا(۱)، أَن الْمُرْسل فِي اصْطِلَاح الْمُحدثين هُوَ قَول

وغیرہ کے اسفار کئے اور وہاں کے مشائخ سے استفادہ کیا بالخصوص حدیث اور فقہ میں، بالآخر بغداد میں سکونت اختیار کی اور وہیں درس وتدریس کا سلسلہ جاری رکھا، تا آنکہ بغداد ہی میں سن ۳۲۵ھ میں وفات پا گئے۔

امام صاحب سے خلق کثیر نے استفادہ کیا، ان میں امام ابوعبداللہ الجرجانی اور امام ابوالحسن الزعفرانی قابلِ ذکر ہیں، امام ابوبکر جصاص کئی اہم کتابوں کے مصنف تھے، ان کی تصانیف میں الفصول فی الاُصول، احکام القرآن، شرح مختصر کرخی، شرح جامع صغیر (للامام محمد بن حسن الشیبانی)، شرح الاسماء الحسنیٰ، کتب جواب السائل وغیرہ شامل ہیں، خیر الدین الزرکلی، الاعلام (۱/۱۷۱) میں لکھتے ہیں "احمد بن علی الرازی ابوبکر الجصاص رَے کے فاضل تھے، بغداد میں سکونت اختیار کی اور وہیں پر فوت ہوئے، ان پر احناف کی ریاست ختم ہے"۔

(۲) آپ کا مکمل نام ابو ولید باجی، یا سلیمان بن خلف ابن سعد یا سعدون ابن ایوب، (ابو الولید التجیبی الاندلسی القرطبی الباجی التمیمی الذہبی المالکی) ہے، آپ کی ولادت سن ۴۰۳ھ میں قیروان کے شہر باجہ میں ہوئی اور وفات سن ۴۷۴ھ میں اندلس کے شہر مریّہ میں ہوئی۔ (ملخص من حاشیۃ قفو الأثر: ص: ٦٨)

(۱) عمرو بن اسحق بن احمد غزنوی، ابوحفص کنیت، سراج الہندی، لقب تھا، سن ۷۰۴ھ میں پیدا ہوئے، بڑے عالم فاضل، اصولی، مفسر، فقیہ، محدث، وسیع العلم، کثیر المہابہ اور شیخ الحنفیہ تھے، علم فقہ کو وجیہ الدین دہلوی وسراج الدین ثقفی اور رکن الدین بدایونی وغیرہ ہندوستان کے علماء دہلی سے حاصل کیا، پھر سن ۷۴۰ھ سے پہلے قاہرہ گئے اور وہاں احمد بن منصور جوہری وغیرہ سے حدیث شریف سماعت کی، اس کے بعد حج کیا اور قاہرہ میں قاضیٔ حنفیہ مقرر ہوئے، ۷/ رجب المرجب کی رات سن ۷۷۳ھ قاہرہ میں وفات پائی، ان کی بہت ساری تصانیف ہیں، مثلاً: شرح الھدایۃ المسمیٰ بالتوشیح، زبدۃ الاحکام فی اختلاف ائمۃ الاعلام، شرح کتاب بدیع النظام وشرح المغنی، المعزۃ المنیفۃ فی ترجیح مذھب ابی حنیفۃ، وشرح الزیادات، شرح عقیدۃ الطحاوی وغیرہ کتابیں شامل ہیں۔ (الدرر الکامنۃ: ۴/۱۸۲، الفوائد البہیۃ للکنوی: ۱۴۸، حاشیۃ قفو الاثر: ۶۹، ۷۰)

التَّابِعِيّ: قَالَ رَسُول ﷺ، وَأَن مَا سقط من رُوَاته قبل التَّابِعِيّ وَاحِد: يُسمى مُنْقَطِعًا، أَو أَكثر: يُسمى معضلا. فَلم يذكر الْمُعَلق عَنْهُم، لَا لِأَنَّهُ لم يسمع اسْمه مِنْهُم، بل لِأَنَّهُ إِمَّا مُنْقَطع أَو معضل، قَالَ: وَالْكل يُسمى مُرْسلا عِنْد الْأُصُولِيِّين. انْتهى. وَقد علمت حكم مُرْسل أهل الْقُرُون الثَّلَاثَة وَمن بعدهمْ على مَا هُوَ الْمُخْتَار عندنَا، فَهُوَ حكم مُرْسل الْأُصُولِيِّينَ مُطلقًا.

ترجمہ: (**معضل**)(۳) اور سقوطِ سند کے اعتبار سے مردود کی تیسری قسم **معضل** ہے اور **معضل** وہ حدیث ہے جس کی سند سے دو یا دو سے زیادہ روات کسی بھی جگہ سے **مسلسل** ساقط ہو گئے ہوں (چاہے ابتداء سے ہو، درمیان سے ہو یا آخر سے۔)

(**منقطع**)(۴) اور چوتھی قسم **منقطع** ہے، **منقطع** وہ حدیث ہے جس کی سند سے ایک یا ایک سے زیادہ روات بغیر تسلسل کے کسی بھی جگہ سے ساقط ہو گئے ہوں، پس **معضل** و **منقطع** اور **معلق** میں سے ہر ایک کے درمیان عموم خصوص من وجہ کی نسبت ہے۔

ہمارے اصحاب حنفیہ میں سے سراج الہندی نے نقل کیا ہے کہ مرسل محدثین کی اصطلاح میں تابعی کا قول " قال رسول اللہ ﷺ " ہے، اور اس کے روات میں سے تابعی سے پہلے ایک راوی ساقط ہو جائے تو اسے **منقطع** کہا جاتا ہے، یا ایک سے زیادہ راوی (تابعی سے پہلے) ساقط ہو جائے تو اسے **معضل** کہا جاتا ہے، سراج الہندی نے محدثین سے **معلق** کا ذکر نہیں کیا ہے، اور یہ اس لئے نہیں کہ **معلق** کا نام ان سے مسموع نہیں ہے، بلکہ اس لئے کہ حدیث یا تو منقطع ہوگی یا **معضل** ہوگی، اور ان تمام کو اصولیین کے نزدیک مرسل کا نام دیا جاتا ہے، یہاں سراج الہندی کی بات پوری ہوئی۔

اور آپ نے ہمارے نزدیک مختار قول کے مطابق قرون ثلاثہ اور ان کے بعد والوں کی مرسل روایت کا حکم جان لیا، بس یہی اصولیین کے نزدیک مطلقاً مرسل روایت کا حکم ہے۔

وَمِمَّا يتّصل بِهَذَا الْفَصْل بَيَان ما تَدْلِيس الْإِسْنَاد والإرسال الْخَفي. فَاعْلَم أَن السقط من الْإِسْنَاد:

قد يكون وَاضحا، يشْتَرك فِي مَعْرفَته الْكثير وَلَا يخفى عَلَيْهِم، لكَون الرَّاوِي روى عَمَّن لم يعاصره، أَو عاصره وَلم يلقه، وَهَذَا يدْرك بِعَدَمِ التلاقي، وَمن ثمَّ احْتَاجَ المحدثون إِلَى معرفَة تَارِيخ مواليد الروَاة ووفياتهم وسماعهم وارتحالهم وَغير ذَلِك من أَحْوَالهم. وَقد يكون خفِيا، يخْتَص بمعرفته الْأَئِمَّة الحذاق المطلعون على طرق الحَدِيث وعللها، وَقَلِيل مَا هم.

وعَلى الثَّانِي: فَإِن أوهم الرَّاوِي سَمَاعه لذَلِك الحَدِيث، مِمَّن عرف سَمَاعه مِنْهُ لغيره بِصِيغَة تحْتَمل السماع، كعن، وكقال، فتدليس الْإِسْنَاد، وَيُسمى الْإِسْنَاد حينئذ مدلسا بِفَتْح اللَّام. قَالَ قَاضِي الْقُضَاة: وَحكم من ثَبت عَنهُ هَذَا التَّدْلِيس إِذا كَانَ عدلا: أَن لَا يقبل مِنْهُ إِلَّا مَا صرح فِيهِ بِالتَّحْدِيثِ على الْأَصَح(۱).

تدلیس اسناد، ارسال خفی اور ان کے مابین فرق

ترجمہ: اور تدلیس اسناد اور ارسال خفی کا بیان اسی فصل کے ساتھ متصل ہے:

پس جاننا چاہیے کہ سند سے سقوط کبھی واضح ہوتا ہے جس کا پتہ لگانے میں بہت سے حضرات شریک ہوتے ہیں، سند کی معرفت ان پر مخفی نہیں ہوتی ہے؛ کیونکہ راوی مروی عنہ کا ہم عصر و زمانہ نہیں ہوتا ہے، یا ہم عصر تو ہوتا ہے، لیکن ملاقات نہیں ہوئی ہوتی ہے، اور اس کا پتہ راوی اور شیخ کے درمیان ملاقات نہ ہونے سے لگایا جاتا ہے، اسی وجہ سے محدثین کو روات کی تاریخ ولادت و وفات، ان کے سماع حدیث و اسفار اور اس کے علاوہ دوسرے حالات کی ضرورت پیش آتی ہے۔

---

(۱) تدلیس کی تعریف احناف و محدثین کے نزدیک ایک ہی ہے، ائمۂ احناف اسے "تدلیس" کہتے ہیں اور محدثین اسے "تدلیس الاسناد" کہتے ہیں، البتہ حکم میں اختلاف ہے: چنانچہ احناف کے یہاں تدلیس کا حکم مرسل کے حکم کے مانند ہے، بغیر کسی فرق کے، جب کہ محدثین کے نزدیک اس کا حکم یہ ہے کہ وہ مکروہ تحریمی ہے۔

اور کبھی سقوط پوشیدہ ہوتا ہے جس کی معرفت ایسے ماہر ائمۂ حدیث کو ہوتی ہے جو حدیث اور عللِ حدیث سے واقف ہوتے ہیں، اور ایسے ماہر حدیث علماء بہت کم ہیں۔

اور دوسری قسم (ارسال خفی ہے):

پھر اگر راوی اس حدیث کے بارے میں کسی شیخ سے ایسے لفظ سے جو موہم سماع ہے، اپنے سماع کا وہم دلاتا ہے، جس سے اس کا سماع اس حدیث کے علاوہ میں معروف ہو، جیسے: عن، قال، تو یہ تدلیس اسناد ہے، اور اس وقت اسناد کو لام کے فتحہ کے ساتھ مدلَّس کہا جائے گا۔

قاضی القضاۃ حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ یہ تدلیس جس شخص سے ثابت ہوجائے، اس کا حکم یہ ہے کہ اگر راوی عادل ہے، تو اصح قول کے مطابق اس کی حدیث اسی وقت قبول کی جائے گی جب وہ تحدیث (حدثنا، اخبرنا) کی صراحت کرے۔

وَقيل: هُوَ جرح مُطلقًا، وَهُوَ الْجَارِي - كَمَا قَالَ القاضي عبد الْوَهَّاب(۱) - على أُصُول مَالك. وَأما عندنَا فَقيل: لمرويه حكم الْمُرْسل، وَقد علمت حكمه عندنَا، وَصحح السراج الْهِنْدِيّ أَن العنعنة مُطلقًا من قبيل الْإِسْنَاد الْمُتَّصِل (۲).

ترجمہ: اور ایک قول یہ ہے کہ یہ مطلق جرح ہے، اور یہ (جرح مطلق) قاضی عبدالوہاب کے بقول اصولِ مالک کے مطابق ہے۔

وَإِن أوهم سَمَاعه إِيَّاه مِمَّن عاصره بِتِلْكَ الصِّيغَة، وَعرف عدم سَمَاعه مِنْهُ أصلا: فالإرسال الْخَفي، وَيُسمى الحَدِيث حنيئذ مُرْسلا خفِيا(۳). وَيعرف هَذَا الْإِرْسَال

---

(۲) آپ کا مکمل نام علامہ فقیہ حافظ قاضی ابومحمد عبدالوہاب بن علی بن نصر بغدادی مالکی ہے، آپ کی ولادت سن ۳۶۲ھ میں بغداد میں ہوئی، اور وفات سن ۴۲۲ھ میں قاہرہ میں ہوئی، آپ بغداد ہی میں پلے بڑھے اور وہاں کے علماء سے علم فقہ اور علم حدیث حاصل کیا، آپ کی تصانیف مذہب مالکی میں کثیر ہیں۔ (ملخص من حاشية قفو الأثر: ص: ۷۱)

(۱) تدلیس حنفیہ کے نزدیک جرح نہیں ہے؛ بلکہ وہ وہم ارسال ہے، جب حقیقت ارسال حنفیہ کے نزدیک جرح نہیں ہے، تو موہوم ارسال کیسے جرح ہوگی۔ (قواعد فی علوم الحدیث: ۱۵۸)

(۳) ائمۂ احناف اس قسم کو "تلبیس" اور محدثین "تدلیس الشیوخ" کہتے ہیں، اور اس کا حکم احناف کے نزدیک مثل مرسل ہے، اور محدثین کے نزدیک اس کا حکم یہ ہے کہ مکروہ تنزیہی ہے، ابن حجر عسقلانی اسے مرسل خفی کا نام دیتے ←

بإخباره عَن نَفسه بِعَدَمِ السماع مِنْهُ مُطلقًا، وبجزم إِمَام مطلع بِعَدَمِ التلاقي بَينهمَا، وبورود راو بَينهمَافِي بعض الطّرق، وَقدأدْرك أَنه غير زَائِد إِمَام مطلع (۴).

ترجمہ: اور رہا تدلیس کے بارے میں تو ہمارے (حنفیہ کے) یہاں یہ کہا گیا کہ اس کی مرویات کا حکم مرسل کے حکم کی طرح ہے، اور مرسل کا حکم ہمارے نزدیک کیا ہے؟ وہ آپ جان چکے ہیں، اور سراج الہندی نے صحیح قرار دیا ہے کہ مطلقاً عنعنہ اسناد متصل کے قبیل سے ہے۔

اور اگر راوی اسی صیغہ کے ذریعہ (جس میں سماع کا احتمال ہو) اپنے سماع کا وہم اپنے ہی ہم عصر شیخ سے دلاتا ہے اور اس کا سماع اس شیخ سے بالکل معروف نہ ہو، تو یہ ارسال خفی ہے، اور اس وقت حدیث کو مرسل خفی کہا جائے گا۔

(ارسال خفی کی معرفت): اور یہ ارسال خود اسی کے بتلانے سے معلوم ہوگا کہ اس شیخ سے اس کا سماع بالکل نہیں ہوا ہے، اور کسی ماہر امام کے یقینی طور سے بتلانے سے معلوم ہوگا کہ ان دونوں کی آپس میں ملاقات نہیں ہوئی ہے، اور کسی سند میں ان دونوں کے درمیان کسی راوی کے آنے سے (علم ہوگا) اور اس کا ادراک ماہر امام ہی کرسکتا ہے کہ یہ زائد نہیں ہے۔

فصل: في الحديث المردود لطعن في الراوي

وَيكون الطعْن فِيهِ بِعشْرَة أَشْيَاء، مرتبَة على الأشد فالأشد فِي مُوجب الرَّد، على سَبِيل التدلي:

➲ ہیں، اور ابن الصلاح اور ان کے متبعین کے نزدیک، نیز احناف کے نزدیک دونوں ایک ہی ہے۔ (مزید علمی وتحقیقی کلام صفحہ ۳۰۲ پر ملاحظہ فرمائیں۔)

(۴) سوال یہ ہے کہ اگر کسی سند میں راوی مروی عنہ سے بصیغۂ عن یا قال روایت کررہا ہو اور دوسری سند میں انہیں راوی اور مروی عنہ کے درمیان ایک یا زیادہ رواۃ کی زیادتی ہو، تو کیا اس زیادتی کی وجہ سے یہ کہا جائے گا کہ اس راوی اور مروی عنہ کی باہم ملاقات نہیں ہوئی ہے؟ مصنف جواب دیتے ہیں کہ نہیں، دونوں کے درمیان کسی سند میں راوی کی زیادتی عدم لقاء کے ثبوت کے لیے کافی نہیں ہے؛ کیوں کہ یہ ممکن ہے کہ وہ سند "مزید فی متصل الاسانید" کے قبیل سے ہو۔ اس کی تعریف یہ ہے کہ کوئی راوی وہم کی وجہ سے ایک یا چند رواۃ کا اضافہ کردے اور جس نے زیادتی نہیں کی ہے وہ زیادہ صاحب ضبط واتقان ہو، معلوم ہوا کہ یہ مزید فی متصل الاسانید کے قبیل سے نہیں ہے۔

١- فَمِنْهَا: كذب الرَّاوِي على رَسُول الله ﷺ عمدا، وَحَدِيثه يُسمى: الْمَوْضُوع، سَوَاء عرف وَضعه: بِإِقْرَارِهِ، أَو بِقَرِينَة تُؤْخَذ من حَال الرَّاوِي، كاتباعه فِي الْكَذِب هوى بعض الرؤساء، أَو وُقُوعه فِي أَثْنَاء إِسْنَاده وَهُوَ كَذَّاب لَا يعرف ذَلِك الْخَبَر إِلَّا من جِهَته، وَلَا يُتَابعه عَلَيْهِ أحد، وَلَيْسَ لَهُ شَاهد. أَو من حَال الْمَرْوِيّ، كركاكة أَلْفَاظه ومعانيه. أَو لمُخَالفَته لنص الْقُرْآن، أَو السّنة المتواترة، أَو الْإِجْمَاع الْقطعِي، أَو صَرِيح الْعقل.

وَسَوَاء اخترع مَا وَضعه، أَو أَخذه من كَلَام غَيره، أَو كَانَ حَدِيثا ضَعِيف الْإِسْنَاد، فَركب لَهُ إِسْنَادًا صَحِيحا ليروج. وَسَوَاء وَضعه إضلالا، أَو احتسابا، أَو تعصبا، أَو إغرابا، أَو اتبَاعا لهوى بعض الرؤساء.

ويكون الْوَضع وهما وغلطا، وَقَالَ ابْن الصّلاح: إِنَّه شبه الْوَضع. وَحكم رِوَايَة الْمَوْضُوع مُطلقًا: تَحْرِيمهَا على من علم أَو ظن أَنه مَوْضُوع، إِلَّا مَعَ بَيَان حَاله، فَإِن جهل أَنه مَوْضُوع فروى فَلَا إِثْم عَلَيْهِ.

٢- وَمِنْهَا تُهْمَة الْكَذِب على رَسُول الله ﷺ: بِأَن يكون حَدِيثه مُخَالفَة للقواعد الْمَعْلُومَة، غير مَرْوِيّ إِلَّا من جِهَته. أَو بِأَن يكون كذبه فِي كَلَام النَّاس خَاصَّة، وَيعرف بِهِ، وَهَذَا دون الأول، وَإِن اشْتَركَا فِي اقْتِضَاء التُّهْمَة الْمَذْكُورَة، وَيُسمى حَدِيثه حينئذ: الْمَتْرُوك.

٣- وَمِنْهَا فحش غلطه. ٤- وَمِنْهَا غفلته عَن الإتقان. ٥- وَمِنْهَا فسقه بِغَيْر الْكَذِب على رَسُول الله ﷺ من فعل، أَو قَول، مِمَّا لَا يبلغ الْكفْر، وَحَدِيث هَؤُلَاءِ حينئذ يُسمى: الْمُنكر، على رَأْي.

حدیث مردود کا بیان

ترجمہ: فصل راوی میں طعن کی وجہ سے حدیث مردود کے بیان میں:

اور راوی میں جرح دس چیزوں کی وجہ سے ہوگی، موجب رد میں "الاشد فالاشد" کے قاعدے کے مطابق (بعض بعض سے سخت ہے) اوپر سے نیچے کی طرف جاتے ہوئے مرتب ہے:

(۱) (**حدیث موضوع**) اسباب طعن میں سے پہلا سبب کذب ہے، راوی کا رسول اللہ ﷺ پر قصداً جھوٹ بولنا، اور اس کی حدیث کو موضوع کہتے ہیں۔

(**معرفت وضع**) چاہے اس کے موضوع ہونے کی معرفت اس کے اقرار سے ہوئی ہو، یا کسی ایسے قرینہ سے جو راوی کی حالت سے ماخوذ ہو دونوں یکساں ہیں، جیسے: کذب بیانی میں بعض امراء اور بادشاہوں کی پیروی کرنا، یا اثناء سند میں کذب بیانی سے کام لے کہ وہ خبر اسی کی طرف سے معروف ہو، اور کسی نے اس کی متابعت بھی نہ کی ہو، اور نہ اس کا کوئی شاہد ہو، یا کوئی قرینہ مروی کے حال سے پایا جائے، جیسے الفاظ و معانی کی رکاکت (الفاظ کا لچر پن، پھسپھسا پن، اور ناموزونیت)، یا قرآن کریم، سنت متواترہ، اجماع قطعی، یا عقل صریح کے خلاف ہو۔

خواہ خود اس نے گھڑا ہو، یا دوسروں کے کلام سے لیا ہو، یا ضعیف سند والی حدیث لے کر اس کے ساتھ صحیح سند جوڑ دیتا ہو، تا کہ وہ حدیث مشہور ہو جائے۔

(**اسباب وضع**) اور چاہے وضع کا سبب بے دینی اور گمراہی ہو، یا حصول ثواب کی نیت ہو، یا تعصب و عصبیت کی بنا پر ہو، یا انوکھی چیز ذکر کرنا ہو، یا سرداروں کی خواہش نفس کی پیروی کرنا ہو۔ اور وضع، وہم اور غلطی کی بنا پر بھی ہوتا ہے، اور بقول حافظ ابن الصلاح کے یہ موضوع کے مشابہ ہے۔ (یعنی عدم حجت اور استدلال میں نہ کہ گناہ میں۔)

(**حکم**) اور موضوع روایت کا مطلقاً حکم یہ ہے کہ جس شخص کو اس کے موضوع ہونے کا علم یا گمان ہو، اس کے لئے اس موضوع حدیث کا بیان کرنا حرام ہے، (ہاں! ایک صورت مستثنیٰ ہے) کہ اس کے موضوع ہونے کی وضاحت کے ساتھ بیان کر سکتا ہے، پھر اگر موضوع ہونے کا علم نہ ہو اور وہ روایت کرے تو اس پر کوئی گناہ نہیں ہے۔

(۲) (**حدیث متروک**) دوسرا سبب: راوی کا رسول اللہ ﷺ پر جھوٹ کی تہمت لگانا ہے، بایں معنی کہ اس کی حدیث قواعدِ معلومہ کے خلاف ہو، اور اسی طریق سے مروی ہو، یا وہ عام بول چال میں خاص طور پر جھوٹ بولتا ہو اور کذب بیانی میں مشہور بھی ہو، اور یہ پہلے سے کم

ہے (یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر جھوٹ بولنے کے مقابلہ میں)، اگرچہ دونوں مذکورہ تہمت کے مقتضی (نتیجے) میں شریک ہیں اور اس وقت اس کی حدیث کو متروک کہا جاتا ہے۔

(۳) **(فاحش غلطی)** تیسرا سبب: راوی کا فحش غلطی کرنا۔

(۴) **(غفلت ولاپرواہی)** چوتھا سبب: محدثین سے تحملِ (سماع) حدیث میں غفلت برتنا۔

(۵) **(حدیث منکر)** پانچواں سبب: راوی کا حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر جھوٹ باندھے بغیر فسق فعلی ہو یا قولی- جو کفر تک نہ پہنچتا ہو- کا مرتکب ہونا ہے، اس وقت اس حدیث کو ایک رائے کے مطابق منکر کہا جاتا ہے۔

٦ - وَمِنْهَا غلطه من غير فحش، وَهُوَ إِن اطلع عَلَيْهِ بالقرائن، كوصلِ مُرْسلٍ، أَو مُنْقَطِعٍ، أَو إِدْخَالِ حَدِيثٍ فِي حَدِيث، أَو غير ذَلِك من الْأُمُور القادحة الْخفية الَّتِي لَا يطلع النَّاقِد عَلَيْهَا إِلَّا بالقرائن، وَمِنْهَا: جمع الطّرق وَاعْتِبَار بَعْضهَا بِبَعْض، فَحَدِيث صَاحبه هُوَ الْمُعَلل [1].

ترجمہ: (٦) **(حدیث معلل)** چھٹا سبب: معمولی غلطی یعنی وہم کا ہونا اور وہ غلطی پر قرائن

---

(۱) **معلل کی اہمیت:** علوم حدیث میں انتہائی دقیق اور مشکل فن "معلل" کی شناخت ہے؛ اس لیے کہ کسی حدیث میں علت جاننے کے لیے اس کی تمام سندوں کو جمع کرنا پڑتا ہے، اس فن کی اہمیت ہی کی وجہ سے ہر محدث علتوں کی شناخت کا کام نہیں کر سکتا ہے؛ بلکہ صرف ایسے محدثین کر پاتے ہیں جو علوم حدیث میں غیر معمولی مہارت رکھتے ہوں، نیز جن کا ذہن وحافظہ قوی اور روشن ہو، جیسے: علی بن المدینی، احمد بن حنبل، امام بخاری، یعقوب بن شیبہ، ابو حاتم رازی، ابو زرعہ رازی اور دار قطنی وغیرہ۔

معلل کی شناخت ایک امر ذوقی ہے: حدیث میں پائی جانے والی علتوں کو پہچاننے کے لیے کوئی ایسا ضابطہ نہیں ہے، جس کی مدد سے ہمیشہ ان کی شناخت ہو جائے؛ بلکہ یہ ایک ذوقی اور وجدانی چیز ہے، چنانچہ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ محدث کسی حدیث میں علت کا دعوی کرتا ہے؛ مگر جب اس سے دلیل کا مطالبہ کیا جاتا ہے، تو وہ اس سے عاجز نظر آتا ہے، گویا اس نے اپنے ذوق ووجدان سے حدیث میں علت ہونے کا فیصلہ تو کر دیا، مگر اس کے پاس کوئی ایسی دلیل نہیں ہے جس کو وہ لوگوں کے سامنے پیش کر سکے، اس کی نظیر یہ ہے کہ سونے اور چاندی کے کھرے اور کھوٹے ہونے کو جاننا بھی ایک امر ذوقی ہے؛ چنانچہ ایسا بکثرت ہوتا ہے کہ سونار کسی درہم یا دینار میں کھوٹ ←

کے ذریعہ مطلع ہوجائے، جیسے: مرسل یا منقطع کو متصل کردینا، یا ایک حدیث کو دوسری حدیث میں داخل کر دینا، یا اس کے علاوہ دوسرے امور قادحہ مخفیہ (پوشیدہ) (یعنی عیب لگانے والی چیزیں)، جس پر ماہر ناقدین قرائن کے ذریعہ مطلع ہوتے ہیں، اور من جملہ قرائن کے ایک، تمام طرق کو جمع کرنا اور پھر ایک دوسرے پر اعتبار کرنا (ملا کر دیکھنا)، چنانچہ اس وقت راوی کی حدیث معلل کہلائے گی۔

٧- وَمِنْهَا مُخَالفَته للثقات، فَإِن كَانَت بتغيير سِيَاق الْمَتْن بدمج مَوْقُوف أَو مَقْطُوع بمرفوع، بِدُونِ مَا يرفع توهم أَن الْجَمِيع مَرْفُوع، فَالْحَدِيث مدرج الْمَتْن (١). سَوَاء وَقع المدموج فِي أول المدموج بِهِ، أَو أَثْنَائِهِ، أَو آخِره وَهُوَ الْأَكْثَر وَسَوَاء كَانَ الدمج بعطف، أَو بِدُونِهِ، أَو بتغيير سِيَاق الْإِسْنَاد، على وُجُوه مَخْصُوصَة:

مِنْهَا: أَن يكون عِنْد جمَاعَة حَدِيث بأسانيد، فيرويه عَنْهُم راو بأحدها، من غير بَيَان اختلافها. ومنها: أن يكون عند واحد حديث بإسناد، إلا طرفا منها فبآخر، فيرويه عنه بكلا طرفيه آخر بأحدهما. وَمِنْهَا: أَن يسمعهُ من شَيْخه بِلَا وَاسِطَة إِلَّا طرفا مِنْهُ فِبها،

➡ ہونے کا دعوی کرتا ہے، مگر اس کے پاس اپنے اس دعوے کی ذوق کے علاوہ کوئی دلیل نہیں ہوتی ہے۔

اس کی مزید توضیح کے لیے یہ واقعہ دلچسپی سے خالی نہیں ہوگا کہ ایک شخص امام ابوزرعہ رازی کے پاس گیا اور اس نے ایک حدیث کی علت پوچھی، امام رازی نے جواب دیا، تو اس نے دلیل کا مطالبہ کیا، امام نے کہا: میں نے جو علت بیان کی وہ یاد رکھو اور محمد بن مسلم بن وارہ کے پاس جاؤ، وہ جو علت بیان کریں، اس کو بھی یاد رکھو، پھر ابو حاتم کے پاس جاؤ، ان کی بیان کردہ علت بھی یاد رکھو، اس کے بعد دیکھو، ہم سب کی بیان کردہ علتیں متحد ہیں یا مختلف؟ اگر مختلف ہیں، تو یہ جان لو کہ ہر شخص نے اپنی مراد کے مطابق کلام کیا ہے اور اگر متحد ہیں، تو جان لو کہ یہ علم الہام ہے، چنانچہ اس شخص نے ایسا ہی کیا، تو ہر ایک کی علت متحد نکلی، تو اس نے کہا: میں گواہی دیتا ہوں کہ یہ علم الہام ہے۔

(تلخيص من شرح علل الترمذي لإبن رجب الحنبلي: المبحث الثاني: معرفة العلل والكشف عنها، ١/١٢١، إمعان النظر، ص: ١٣٨)

(١) مدرج المتن: وہ حدیث مردود ہے جس کے متن کے ساتھ کوئی دوسرا کلام ملا دیا گیا ہو؛ جس کی وجہ سے ثقات کی مخالفت لازم آرہی ہو؛ خواہ دوسرا کلام صحابہ کے اقوال میں سے ہو یا تابعین کے یا کسی اور کے۔

فيرويه عَنهُ بكلا طَرفَيهِ بِدُونِهَا. وَمِنْهَا أَن يكون عِنْد وَاحِد حديثان بِإِسْنَادَيْن، فيرويهما عَنهُ آخر مَعًا بِأَحَدِهِمَا. وَمِنْهَا: أَن يروي حَدِيثا بِإِسْنَادِهِ، وَلَكِن يزِيد فِيهِ من حَدِيث آخر شَيْئا لَيْسَ من رِوَايَته، فَالْحَدِيث مدرج الْإِسْنَاد (۲).

ترجمہ: (۷) (**مدرج المتن و مدرج الاسناد**) ساتواں سبب: راوی کا ثقات کی مخالفت کرنا، اگر مخالفت پوری سند کے مرفوع ہونے کے وہم کو دور کئے بغیر، موقوف یا مقطوع حدیث کو مرفوع حدیث کے ساتھ ملا کر سیاق متن میں تبدیلی کی وجہ سے ہوئی ہو، تو یہ حدیث "مدرج المتن" ہے۔

خواہ ادراج ابتدائے متن میں ہو، یا درمیانی متن میں ہو، یا آخر متن میں ہو، اور زیادہ تر ادراج متن کے اخیر میں ہوتا ہے، اور چاہے ادراج حرف عطف کے ساتھ ہوا ہو یا اس کے بغیر۔

یا مخالفت سند کے سیاق میں تغیر کی وجہ سے واقع ہو، پھر اس کی چند مخصوص قسمیں ہیں:

پہلی قسم یہ ہے کہ: کوئی حدیث ایک جماعت کے نزدیک مختلف سندوں کے ساتھ موجود ہو، پھر راوی ان سندوں میں سے کسی ایک ہی سند سے اختلاف الاسانید کو بیان کیے بغیر اس حدیث کو روایت کر دے۔

دوسری قسم: یہ ہے کہ راوی اپنے شیخ سے بلا واسطہ حدیث سنے، مگر اس کا ایک ٹکڑا اپنے شیخ سے بالواسطہ سنے، پھر کوئی راوی اس راوی سے دونوں ٹکڑوں کو واسطے کا ذکر کیے بغیر بیان کر دے۔

تیسری قسم: یہ ہے کہ کوئی حدیث راوی کے پاس دو الگ الگ سندوں سے دو مختلف حدیث ہوں، پھر اس سے روایت کرنے والا دونوں حدیثوں کو ایک ساتھ کسی ایک ہی سند کے ساتھ روایت کر دے۔

چوتھی قسم: یہ ہے کہ راوی کوئی حدیث اپنی خاص سند سے روایت کرے، لیکن اس میں دوسری حدیث کے ٹکڑے کا اضافہ کر دے جو اس (اول) حدیث میں نہ ہو، تو یہ حدیث "مدرج الاسناد" ہے۔

---

(۲) **مدرج الاسناد**: وہ حدیث مردود ہے جو سیاق سند میں تغیر کی وجہ سے ثقات کے خلاف مروی ہو۔

وَيعرف المدرج فِي الْمَتْن: باستحالة صدوره من النَّبِي ﷺ، أَو تَصْرِيح الصَّحَابِيّ فِي رِوَايَة أُخْرَى قَوِيَّة بِعَدَمِ سَمَاعه من النَّبِي ﷺ، أَو تَصْرِيح بعض الرواة بفصله عَن الْمَرْفُوع. وَفِي الْإِسْنَاد: بمجيء رِوَايَة مفصلة للرواية المدرجة، متقوية، باقتصار بعض الرواة على المدرج فِيهِ.

هَذَا، وَأما إِن سَاق مُجَرّد الْإِسْنَاد، فَعرض لَهُ عَارض، فَذكر كلَاما من قبل نَفسه، فَظن بعض من سَمعه أَنه متن ذَلِك الْإِسْنَاد، فَرَوَاهُ عَنهُ بِهِ: فموضوع، على مَا مر (۱).

کیسے ہوگا ادراج کا علم؟

ترجمہ: متن میں ادراج کا علم ہوتا ہے، ایسی روایت کے آنے سے کہ آپ ﷺ کا اس بات کو کہنا محال ہو، یا صحابی دوسری قوی روایت میں اس بات کی صراحت کردے کہ انہوں نے یہ حدیث حضور ﷺ سے نہیں سنی ہے، یا کوئی راوی صراحت کردے کہ یہ مرفوع سے جدا ہے (یعنی حدیث کا حصہ نہیں ہے۔)

اور اسناد میں ادراج کا علم ہوتا ہے، ایسی روایت کے آنے سے جو مدرج روایت کے مقابلے میں مفصل ہو، قوی ہو، کسی راوی نے مدرج فیہ پر اکتفاء کیا ہو۔ (مدرج کو بیان نہ کیا ہو۔)

اس بات کو ذہن نشین کرلیں! سند میں ادراج کی ایک صورت یہ بھی ہے کہ اگر راوی نے محض سند کو بیان کیا، پھر اسے کوئی عارضہ پیش آگیا، اور وہ اپنی جانب سے کوئی بات کہے، تو کوئی سننے والا یہ خیال کرے کہ یہ اسی سند کا متن ہے، پھر وہ اس متن کو اسی سند سے اس سے روایت کردے، (جس طرح اس نے سنا) تو یہ حدیث موضوع ہے، جیسے کہ ماقبل میں گزرچکا۔

ادراج کا حکم: اگر ادراج کسی غریب لفظ کی وضاحت کے لیے ہو، جیسے امام زہری کرتے ہیں، تو جائز ہے، لیکن بہتر یہ ہے کہ اس کی صراحت کردے اور اگر غلطی سے ادراج ہوجائے، تو کوئی حرج نہیں ہے، لیکن اگر ایسا اکثر و بیشتر ہوتا ہو، تو اس کے ضبط و اتقان میں فرق پڑے گا اور اگر عمداً ادراج ہو، تو یہ ناجائز ہے اور مقاصد کے اعتبار سے اس میں شدت وضعف آتا ہے۔ (تیسیر مصطلح الحدیث: ۱/۱۳۳- محمود الطحان، الفصل للوصل المدرج في النقل: ۱/۳۰- الخطیب البغدادي)

وَإِن كَانَت بِتَقْدِيم أَو تَأْخِير وهما، فإمَّا فِي الْإِسْنَاد بِجعْل اسْم الرَّاوِي لِأَبِيهِ، أَو إسم أَبِيه لَهُ، وَلم يكن أحد يُطلق عَلَيْهِ الْحَاصِل بِالْقَلْب، فَهُوَ الإسم المقلوب. وَإِمَّا فِي الْمَتْن، وَهُوَ قَلِيل، فَهُوَ الحَدِيث المقلوب.

ترجمہ: (**حدیث مقلوب**) اور اگر مخالفت تقدیم و تاخیر کے وہم کی وجہ سے ہو تو یہ وہم یا تو سند میں ہوگا، مثلاً: راوی کا نام اس کے والد کی جگہ اور والد کا نام راوی کی جگہ کر دیا، (جیسے: مرّہ بن کعب اور کعب بن مرّہ) اور ایسا کوئی راوی نہ ہو جس پر حاصل بالقلب کا اطلاق ہو سکے، تو یہ اسمِ مقلوب ہے۔ (یعنی ناموں میں الٹ پلٹ) اور یا تو غلطی متن میں ہوگی، اور یہ بہت کم ہوتا ہے، تو یہ حدیثِ مقلوب ہے۔

وَإِن كَانَت بِزِيَادَة راو فِي إِسْنَاد نَاقص، فِيهِ صَرِيح السماع أَو مَا فِي حكمه، وَمن زَاد أَتقن مِمَّن نقص [1]: فالمزيد فِي مُتَّصِل الْأَسَانِيد. وَقد صنف الْخَطِيب فِي هَذَا النَّوْع كتابا وَسَماهُ بذلك. قَالَ بعض الْحفاظ: وَفِي كثير مِمَّا فِيهِ نظر.

ترجمہ: (**مزید فی متصل الاسانید**) اور اگر مخالفت ناقص سند (جو زیادتی سے خالی ہو اس) میں کسی راوی کے اضافہ کی وجہ سے ہو، اور اس میں سماع کی تصریح ہو، یا جو اس کے حکم میں ہو (جو سماع پر دلالت کرے)، اور اضافہ کرنے والا بنسبت اضافہ نہ کرنے والے کے زیادہ صاحب اتقان نہ ہو تو یہ مزید فی متصل الاسانید ہے اور خطیب بغدادی نے اس قسم کے متعلق ایک کتاب (تمييز المزيد في متصل الأسانيد) نامی تصنیف کی ہے۔ بعض حفاظ (ابن الصلاح) فرماتے ہیں کہ اس کتاب کی بہت سی جگہیں محل نظر ہیں۔

---

(۱) عبارت میں نفی اثبات کی غلطی ہے، اصل نفی ہی ہے۔

چنانچہ ملا علی قاری فرماتے ہیں: "أو أن كانت المخالفة بزيادة راو في أثناء الإسناد، ومن لم يزدها أتقن ممن زادها، فهذا هو المزيد في متصل الأسانيد." (شرح نخبة الفكر في مصطلحات أهل الأثر لملا على القاري الحنفي: ص ۴۷۸)

وَإِن كَانَت بإبدال راو بآخر وَلَو فِي جَمِيع السَّنَد، بِأَن أبدل سندا بِسَنَد، وَلَا مُرَجّح لإحدى الرِّوَايَتَيْنِ أَو الرِّوَايَات على غَيرهَا، أَو باضطراب لفظ الحَدِيث وَمَعْنَاهُ، بِأَن رُوِيَ بلفظين ذَوي مَعْنيين متدافعين تدافعا لَا يحْتَمل التَّأْوِيل، فَهُوَ الحَدِيث المضطرب. وَقد يَقع الْإِبْدَال فِي جَمِيع السَّنَد عمدا، لمصْلحَة، وَشَرطه أَن لَا يسْتَمر عَلَيْهِ، أَو للإغراب، وَهُوَ حينئذ من الْمَوْضُوع، كَمَا مر.

ترجمہ: (**حدیث مضطرب**) اور اگر ایک راوی کو دوسرے راوی سے بدل دینے کی وجہ سے مخالفت ہو، اگر چہ (یہ ابدال) پوری سند میں ہو؛ بایں طور کہ ایک سند کو دوسری سند سے بدل دیا، اور دو یا دو سے زیادہ روایات میں سے ایک کو دوسرے پر ترجیح دینے کی کوئی صورت بھی نہ ہو، یا حدیث کے لفظ و معنی میں اضطراب ہو، بایں طور کہ ذو معنی لفظ جو ایک دوسرے کے معارض ہو، روایت کیا گیا ہو، اور تاویل کا بھی احتمال نہ ہو، تو یہ حدیث مضطرب ہے اور کبھی کسی مصلحت کی وجہ سے پوری سند میں تبدیلی بالقصد ہوتی ہے، اور اس کے جواز کی شرط یہ ہے کہ اس پر برقرار نہ رہے، یا تو (پوری سند میں تبدیلی) جدت اور انوکھا پن پیدا کرنے کے لئے ہوتی ہے، تو اس وقت یہ حدیث موضوع ہوگی، جیسے کہ ماقبل میں گزر چکا۔

وَإِن كَانَت بتغيير بعض حُرُوف الْكَلِمَة مَعَ بَقَاء صُورَة الْخط، فَإِن كَانَ بِالنِّسْبَةِ إِلَى النقط: فَمَا هُوَ فِيهِ فَهُوَ الْمُصحف. أَو الشكل وَالْمرَاد بِهِ الحركات والسكنات،

---

(۱) مضطرب کے اقسام:

اس کی تین قسمیں ہیں: (۱) مضطرب فی السند فقط: وہ حدیث ہے جس کی سند کے اجزاء میں راوی نے تبدیلی کر دی ہو اور ان روایات مختلفہ میں ترجیح و تطبیق ممکن نہ ہو۔ (۲) مضطرب في المتن فقط: وہ حدیث ہے جس کے متن کے اجزاء میں راوی نے تبدیلی کر دی ہو اور ان روایات مختلفہ میں ترجیح و تطبیق ممکن نہ ہو۔ (۳) مضطرب في السند والمتن جميعا: وہ حدیث ہے جس کے متن اور سند؛ دونوں کے اجزاء میں راوی نے تبدیلی کر دی ہو اور ترجیح و تطبیق ممکن نہ ہو۔ (الباحث الحثيث شرح اختصار علوم الحديث: النوع التاسع عشر: المضطرب، ص: ۶۸، تیسیر مصطلح الحدیث- محمود الطحان: ص: ۱۴۲)

فالمحرف (۱).

ترجمہ: **(مصحف)** اور اگر مخالفت تحریر کی صورت باقی رکھتے ہوئے کلمہ کے کچھ حروف بدلنے کی وجہ سے ہو، پھر اگر یہ تبدیلی نقطوں کے اعتبار سے ہو تو یہ قسم مصحف ہے۔

(محرف) یا (یہ تبدیلی) شکل کے اعتبار سے ہو، اور شکل سے مراد حرکات و سکنات ہے، تو یہ قسم محرف ہے۔

وَلَا يجوز اخْتِصَار الحَدِيث - بِأَن يكون الْمَذْكُور والمحذوف مِنْهُ بِمَنْزِلَة خبرين مستقلين فِي الْمَعْنى، أَو يدل مَا ذكر على مَا حذف، وَلَا رِوَايَته بِالْمَعْنَى بِأَن يُغير لَفظه بِوَجْه من الْوُجُوه دون مَعْنَاهُ - إِلَّا لعالم بِمَا يحِيل مَعَاني الْأَلْفَاظ على الصَّحِيح فِي الْمَسْأَلَتَيْنِ. وَقيل: إِنَّمَا يجوز رِوَايَته بِالْمَعْنَى فِي الْمُفْردَات دون المركبات. وَقيل: إِنَّمَا يجوز لمن يستحضر اللَّفْظ، ليتَمَكَّن من التَّصَرُّف فِيهِ. وَقيل: إِنَّمَا يجوز لمن كَانَ يحفظ الحَدِيث، فنسي لَفظه وَبَقِي مَعْنَاهُ مرتسما فِي ذهنه، فَلهُ أَن يرويهِ بِالْمَعْنَى لمصْلحَة تَحْصِيل الحكم مِنْهُ (۲).

---

(۱) **(فائدہ)** تصحیف اور تحریف میں فرق حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کا ایجاد کردہ ہے، حافظ ابن صلاح اور دوسرے حضرات دونوں میں کوئی فرق نہیں کرتے ہیں، بلکہ دونوں کو تصحیف کہتے ہیں۔ (تدریب الراوي: ۲/۱۷۵)

شیخ عبد الفتاح ابو غدہ حلبی شامی نے تحریر کیا ہے کہ اگر دونوں میں فرق کرنا ہی ہے، تو جس کو تصحیف کہا گیا ہے اس کو تحریف کہنا چاہیے اور جس کو تحریف کہا گیا ہے اس کو تصحیف کہنا چاہیے۔ (حاشية قفو الأثر: ص: ۷۷)

(۲) طرق اداء: طرق اداء کی دو قسمیں ہیں: (۱) عزیمت: جیسا سنا ہے، ویسا ہی اداء کرنا۔ (۲) رخصت: اس لفظ کے معنی مرادی کو بیان کرنا، جس کو ہم روایت بالمعنی سے تعبیر کرتے ہیں۔

علماء روایت بالمعنی کے بارے میں مختلف ہیں: اکثر صحابہ، تابعین اور بعد کے فقہاء اور محدثین روایت بالمعنی کے جواز کے قائل ہیں، لیکن شرط یہ ہے کہ بالمعنی روایت کرنے والا، دلالت الفاظ اور اس کے مواقع کے اختلاف کو اچھی طرح جانتا ہو، اور اگر حدیث بلفظہ مروی ہو، تو روایت بالمعنی سے اولی ہوگی۔ بعض محدثین روایت بالمعنی کے مطلقاً عدم جواز کے قائل ہیں، یہی عبد اللہ بن عمر، محمد بن سیرین اور تابعین کی ایک جماعت اور ظاہریہ کا مذہب ہے اور یہی حنفیہ میں سے امام ابو بکر جصاص کا مختار قول ہے۔ (کشف الاسرار: ۳/۵۵، توجیہ النظر: ۲/۶۷۱)

اختصار حدیث اور روایت بالمعنی کا بیان

ترجمہ: اور اختصار حدیث جائز نہیں ہے، اس کی صورت یہ ہے کہ مذکور و محذوف معنیً دو مستقل حدیث کے درجہ میں ہو جائے، یا مذکور محذوف پر دلالت کرے، اور نہ روایت بالمعنی جائز ہے، بایں طور کہ حدیث کے الفاظ کسی وجہ سے بدل دے، معنی تبدیل نہ کرے؛ (۱) مگر دونوں مسئلوں (اختصار حدیث و روایت بالمعنی) میں صحیح قول کے مطابق اس شخص کے لئے جائز ہے جو الفاظ کے معانی کو بدلنے والی چیزوں کو جانتا ہو۔(۲) اور ایک قول یہ ہے کہ روایت بالمعنی مفردات میں جائز ہے، مرکبات میں نہیں۔(۳) اور بعض لوگوں نے کہا کہ روایت بالمعنی اس شخص کے لئے جائز ہے جسے الفاظ حدیث مستحضر ہو، تاکہ وہ اس میں تصرف کرنے پر قادر ہو سکے۔(۴) اور کچھ لوگوں نے کہا کہ صرف اسی شخص کے لئے جائز ہے جسے حدیث یاد ہو، مگر اس کا لفظ بھول گیا ہو اور اس کے معنی اس کے ذہن میں محفوظ ہو، تو اس کے لئے حدیث سے حکم شرعی کی تحصیل کی مصلحت کے پیش نظر روایت بالمعنی جائز ہے۔

وَالأَصَح أَن الحَدِيث إِن كَانَ مُشْتَرَكا، أَو مُجملا، أَو متشابها، أَو من جَوَامِع الْكَلم، لم يجز نَقله بِالْمَعْنَى، أَو محكما جَازَ للْعَالم باللغة، أَو ظَاهرا يحْتَمل الْغَيْر، كعام يحْتَمل الْخُصُوص، أَو حَقِيقَة تحْتَمل الْمجَاز: جَازَ للمجتهد فَقَط[1].

ترجمہ: اور اصح قول یہ ہے کہ اگر حدیث مشترک ہو، یا مجمل ہو، یا متشابہ ہو، یا حدیث جوامع الکلم کے قبیل سے ہو، تو اس کو روایت بالمعنی نقل کرنا جائز نہیں ہے، یا حدیث محکم ہو تو

---

(۱) متاخرین حنفیہ نے روایت بالمعنی کی اجمالا رخصت دی ہے، اور تفصیلا بعض اقسام میں اس کو جائز قرار نہیں دیتے، چناں چہ حنفیہ اس کو پانچ قسموں میں منقسم کرتے ہیں: الفاظ کی پانچ قسمیں ہیں، اور روایت بالمعنی کا جواز دو صورتوں میں ہے:

(۱) لفظ محکم ہو، اس کے معنی مشتبہ نہ ہوں، اور ما وضع لہ کے علاوہ کا احتمال نہ رکھتا ہو، اس صورت میں روایت بالمعنی ہر اس شخص کے لیے جائز ہے، جو وجوہ لغت کو جانتا ہے۔

عالم باللغۃ کے لئے جائز ہے یا حدیث ظاہر ہو جو غیر ظاہر کا احتمال رکھتی ہو، جیسے: عام جو خاص کا احتمال رکھتا ہو، یا حدیث حقیقت ہو جو مجاز کا احتمال رکھتی ہو (مجاز: کسی لفظ کو معنی موضوع لہ کے سوا دوسرے معنی میں استعمال کرنا)، ان صورتوں میں صرف مجتہد کے لئے روایت بالمعنی جائز ہے۔

ثمّ مَتى خَفِي مَعْنَاهُ احْتِيجَ فِي معرفَة الْمعَانِي الأفرادية إِلَى الْكتب المصنفة فِي شرح الْغَرِيب، ونعني بِهِ مُفردا يكون اسْتِعْمَاله بقلة فِي زَمَاننَا، وَمَعْرِفَة:الْمعَانِي التركيبيةالى الكتاب المصنفة فِي شرح مَعَاني الْأَخْبَار، ونعني بهَا الْمعَانِي التركيبية المشكلة(۱).

---

(۲) لفظ ظاہر ہو، اور وہ دوسرے معنی کا بھی احتمال رکھتا ہو، یعنی عام خاص کا، حقیقت مجاز کا، اس صورت میں روایت بالمعنی جائز نہیں ہے، ہاں روایت بالمعنی کرنے والا راوی اگر علم لغت اور علم فقہ دونوں میں مہارت رکھتا ہو، تو اس صورت میں جائز ہے۔

(۳) لفظ مشکل و مشترک ہو، یعنی: ایک ہی واضع نے کسی لفظ کو متعدد مختلف الاغراض چیزوں پر دلالت کے لئے ابتداء ہی سے الگ الگ طور پر وضع کیا ہو، جیسے: لفظ عین، اس صورت میں بھی روایت بالمعنی جائز نہیں ہے؛ اس لئے کہ مشکل و مشترک کے معنی بغیر تاویل کے سمجھ میں نہیں آسکتے۔

(۴) لفظ مجمل و متشابہ ہو، مجمل اس کلام کو کہتے ہیں جس کی مراد اس قدر مشتبہ ہو کہ متکلم سے دریافت کئے بغیر حاصل نہ ہو، اور متشابہ وہ کلام ہے جس کی مراد دنیا میں عقل و نقل سے کبھی معلوم نہیں ہوسکتی، تو اس صورت میں بھی روایت بالمعنی مقصود نہیں ہوسکتا، اس لئے کہ مجمل و متشابہ کی مراد بغیر تفسیر کے سمجھ میں نہیں آسکتی۔

(۵) لفظ جوامع الکلم کی قبیل سے ہو، بعض حنفیہ اس صورت میں روایت بالمعنی کے جواز کے قائل ہیں، اس شرط کے ساتھ جو اوپر نمبر دو میں مذکور ہے، لیکن اکثر حنفیہ کے نزدیک عدم جواز ہے اور یہی صحیح ہے۔ (اصول سرخسی: ۱/ ۲۶۶-۲۶۸، کشف الاسرار: ۳/ ۵۷، أصول بزدوی: ۱۸۸-۱۹۱)

(۱) **غریب الحدیث:** متن حدیث میں پایا جانے والا وہ لفظ ہے، جس کا معنی قلت استعمال کے باعث نامانوس اور غیر واضح ہو۔

مشکل الحدیث: وہ متن حدیث ہے جس کی مراد بادی النظر میں واضح نہ ہو۔

وضاحت: یہ کتب حدیث کے مطالعہ کے وقت ایسا بکثرت ہوتا ہے کہ بہت سے ایسے الفاظ آجاتے ہیں جن کے معانی قاری کے لیے واضح نہیں ہوتے ہیں، اس کی دو صورتیں ہوتی ہیں: ایک یہ کہ الفاظ مفردہ کے معانی مخفی ہوں، دوسری یہ کہ الفاظ مفردہ کی ترکیب کے بعد اس جملے کی مراد واضح نہ ہو، اگر دوسری صورت ہے، تو اس

ترجمہ: (**غریب الحدیث**) پھر جب (حدیث کے کسی لفظ کے) معنیٰ پوشیدہ ہو، تو مفرد معانی کی معرفت کے لئے ان کتابوں کی ضرورت پڑے گی جو غریب الفاظ کی شرح کے لئے تصنیف کی گئیں ہیں، اس سے ہماری مراد وہ لفظ غریب ہے جس کا استعمال ہمارے زمانے میں بہت کم ہوتا ہے۔

(**مشکل الحدیث**) اور مرکب معانی کی معرفت وشناخت کے لئے ان کتابوں کی ضرورت پڑے گی جو حدیث کے معانی کی شرح کے لئے تصنیف کی گئی ہیں، اس سے ہماری مراد وہ مرکب معانی ہیں جن کا مفہوم مشکل اور پیچیدہ ہو۔

٨ - وَمِنْهَا الْجَهَالَة بالراوي. إِمَّا بِسَبَب كَثْرَة مَا له من الْأَسْمَاء، أَو الكنى، أَو الألقاب، أَو الصِّفَات، أَو الْحِرْف، أَو الْأَنْسَاب، وَذكره بِغَيْر مَا اشْتهر بِهِ مِنْهَا لغَرَض مَا. وَقد صنفوا فِيهِ "الموضح لأوهام الْجمع والتفريق".

أَو بِسَبَب وَحدة الآخذ عَنهُ، لكَونه مُقِلاًّ من الحَدِيث، وَقد صنفوا فِيهِ "الوحدان"، وهم من لم يرو عَن كل مِنْهُم إِلَّا وَاحِد. أَو بِسَبَب إِبْهَام الرَّاوِي عَنهُ اسْمه لاختصار أَو غَيره، كَقَوْلِه: أَخْبرنِي فلَان، أَو شيخ، أَو رجل، أَو بَعضهم، أَو ابْن فلَان، وَهَذَا مَا أبهم من الْأَسْمَاء فِي الْإِسْنَاد. وَقد صنفوا فِيهِ وَفِيمَا أبهم من الْأَسْمَاء فِي الْمَتْن أَيْضا: "المبهمات".

وحديث المبهم: قيل مقبول مطلقا. وقيل لا ولو أبهم بلفظ التعديل، كأن يقول الراوي عنه: أخبرني الثقة، واختاره قاضي القضاة. وقيل إن وصفه نحو الشافعي من أئمة الحديث، الراوي عنه: بالثقة، فالوجه قبوله، واختاره المحلي. وقيل تعديله مع الإبهام مقبول مطلقا. وقيل إن كان عالما بأسباب الجرح والتعديل، فهو مجزىء في حق من يوافقه في مذهبه. والذي ينبغي أن يكون مذهبنا: قبوله وإن أبهم بغير لفظ التعديل، ولكن

➲ حدیث کو مشکل الحدیث کہا جاتا ہے اور اس کو حل کرنے کے لئے ان کتابوں کی مراجعت کرنی پڑتی ہے جو عام احادیث کی شرح وتوضیح کے لئے لکھی گئی ہیں یا خاص احادیث یعنی صرف مشکل احادیث کی شرح کے سلسلے میں تصنیف کی گئی ہیں، جیسے: امام طحاوی کی 'مشکل الآثار'، امام خطابی کی 'معالم السنن' ابن فورک کی 'مشکل الحدیث وبیانہ' اور حافظ ابو عمر بن عبد البر کی 'الاستذکار'، اور اگر پہلی صورت ہے، توان الفاظ کو غریب الحدیث کہا جاتا ہے اور اس وقت ان کتابوں کی طرف مراجعت کی جاتی ہے جو شرح غریب کے سلسلے میں تصنیف کی گئی ہیں، جیسے ابو عبید قاسم بن سلام وغیرہ کی کتابیں۔ (ملخص: تدریب الراوی: ۲/ ۶۳۷، الباحث الحثیث: ص: ۱۶۷)

بمثل الشرط الذي اعتبرناه في المرسل[1].

جہالت راوی اور اس کے اسباب کا بیان

ترجمہ: (۸) طعن راوی کا آٹھواں سبب: راوی کا مجہول ہونا (راوی کا حال معلوم نہ ہونا ہے کہ وہ ثقہ ہے یا غیر ثقہ؟)۔

(اسباب): (۱) یا تو (راوی کا مجہول ہونا) کثرت سبب کی وجہ سے ہوگا، یعنی: علم، یا کنیت، یا لقب، یا صفت، یا پیشہ، یا کسی چیز کی طرف نسبت بکثرت ہو، لیکن غیر مشہور لفظ سے کسی غرض کی وجہ سے ذکر کیا جائے اور محدثین نے اس نوع میں " الموضح لاوهام الجمع والتفريق " نامی کتاب تصنیف کی ہے۔

(۲) (جہالت ذاتیہ کا دوسرا سبب): یا جہالت اس وجہ سے ہوتی ہے کہ اس سے روایت لینے والا ایک ہی شخص ہو؛ کیوں کہ وہ قلیل الروایۃ ہے، اور محدثین نے اس نوع میں "الوحدان " نامی کتاب تصنیف کی ہے، اور قلیل الروایۃ وہ حضرات ہیں جن میں سے ہر ایک

---

(۱) **محدثین واحناف کے نزدیک معروف ومجہول کی تفصیل:**

محدثین، صفت رواۃ کی معرفت اور عدم معرفت کے اعتبار سے، رواۃ کی من حیث اللفظ دو قسم بیان کرتے ہیں: (۱) معروف (۲) مجہول۔

حنفیہ نے اس تقسیم میں محدثین کی موافقت کی ہے، البتہ تفصیل میں اختلاف ہے، جو درج ذیل ہے:

محدثین کے نزدیک معروف ومجہول کی تفصیل:

(۱) **معروف:** محدثین کے یہاں معروف وہ راوی ہے، جو معروف الوصف ہو، جس کی دو قسم ہے: (۱) عادل اور (۲) مجروح۔ ان دونوں میں سے جس سے وہ معروف ومشہور ہو، اس کے مطابق حکم لگایا جائے گا۔

(۲) **مجہول:** اس کی دو قسم ہے: (۱) مبہم اور (۲) غیر مبہم۔

(۱) **مبہم:** وہ راوی ہے، جس کے نام اور وصف کی تصریح نہ کی گئی ہو، مثلاً: "أخبرني فلان " یا "أخبرني شيخ " یا "أخبرني رجل " وغیرہ، مبہم کا حکم ابن الحنبلی نے عبارت میں مع اختلاف ذکر کر دیا ہے، ابہام متن وسند دونوں میں ہوتا ہے۔

حکم: اگر ابہام سند میں ہے تو یہ زیادہ مضر ہے، اس لئے روایت غیر مقبول ہوگی، جب تک نام کا علم نہ ہو۔

(نزهة النظر: ۱۹۸، منهج النقد: ۸۸، علوم الحديث: ۳۷۵)

سے صرف ایک شخص نے روایت کیا ہو۔

(۳) **تیسرا سبب:** یا اس سبب سے کہ اختصار یا اس کے علاوہ کسی اور وجہ سے راوی کا نام مبہم رکھا گیا ہو (اس کا نام نہ لیا گیا ہو)، **جیسے:** راوی کا "أخبرني فلان، یا شیخ، یا رجل، یا بعضهم، یا ابن فلان" کہنا اور یہ اس وقت ہوگا جب سند میں نام مبہم رکھا گیا ہو، نیز متن میں نام مبہم رکھا گیا ہو، اور محدثین نے اس نوع میں (خواہ سند میں ہو یا متن میں) "المبهمات" نامی کتاب لکھی ہے۔

حدیث مبہم:

(حدیث مبہم کے سلسلے میں متعدد اقوال ہیں:)

(۱) ایک قول یہ ہے کہ: مطلقاً قبول کیا جائے گا۔ (۲) بعض لوگوں نے کہا کہ: حدیث قبول نہیں ہوگی، اگر چہ توثیق وتعدیل کے لفظ سے مبہم رکھا گیا ہو، **جیسے:** راوی کہے: أخبرني الثقة، اور اس قول کو قاضی القضاۃ حافظ ابن حجر نے پسند کیا ہے۔

(۳) اور کچھ لوگوں نے کہا کہ: اگر ائمۂ حدیث میں سے امام شافعی جیسے شخص نے مروی عنہ کی توثیق بیان کی ہو تو یہ اس کی حدیث قبول ہونے کی ایک وجہ بن سکتی ہے، اور اس قول کو محلی (شیخ جلال الدین محمد بن محمد المحلی القاہری الشافعی، ۷۹۱-٨٦٤م) نے پسند کیا ہے۔

(۴) اور ایک قول یہ ہے کہ: اس کی تعدیل مبہم ہونے کے باوجود مطلقاً قبول کی جائے گی۔ (**جیسے:** کہے: أخبرني الثقة.)

(۵) اور ایک قول یہ ہے کہ: اگر وہ اسباب جرح وتعدیل کا جاننے والا ہو، تو یہ اس شخص کے حق میں کافی ہوگا جو اس کا ہم مذہب ہو۔

(٦) اور ہمارے حنفی مذہب کے مطابق اس کی حدیث قبول کی جائے گی، اگر چہ لفظ تعدیل کے بغیر نام مبہم رکھا گیا ہو، لیکن یہاں ہم ان ہی شرائط کا اعتبار کرتے ہیں جن شرائط کا اعتبار ہم حدیث مرسل میں کرتے ہیں۔

وَأما حَدِيث غير الْمُبْهم(١)، فَإِن انْفَرد بالرواية عَنهُ وَاحِد، وَيُسمى مَجْهُول الْعين: فَهُوَ عِنْد قَاضِي الْقُضَاة كَحَدِيث الْمُبْهم، إِلَّا أَن يوثقه من يَنْفَرد عَنهُ أَو غَيره، وكل متأهل للتوثيق. وَإِن روى عَنهُ اثْنَان فَصَاعِدا، وَلم يوثق، قَالَ قَاضِي الْقُضَاة: فَهُوَ مَجْهُول الْحَال، وَهُوَ المستور. فالتحقيق عِنْده أَن رِوَايَته وَرِوَايَة من جرح بِجرح غير مُفَسّر: مَوْقُوفَة إِلَى استبانة حَاله.

ترجمہ: حدیث غیر مبہم:

(مجہول العین) اگر اس کو روایت کرنے میں کوئی راوی منفرد ہو، اور اسے مجہول العین بھی کہا جاتا ہے، تو اس کا حکم قاضی القضاۃ کے نزدیک حدیث مبہم کی طرح ہے، مگر یہ کہ اس سے منفرد ہونے والا یا اس کے علاوہ اس کی توثیق کر دے، بشرطیکہ وہ دونوں توثیق کے اہل ہوں۔

(مجہول الحال یا مستور الحال) اور اگر اس سے دو یا اس سے زیادہ لوگوں نے روایت کیا ہو، اور اس کی توثیق نہ کی گئی ہو، تو قاضی القضاۃ نے کہا: وہ "مجہول الحال" ہے اور وہی "مستور" ہے۔

بہرکیف قاضی القضاۃ کے نزدیک تحقیق یہ ہے کہ مجہول الحال راوی کی روایت اور مجروح غیر مفسر کی روایت میں اس کی حالت (عدالت یا غیر عدالت کے) ظاہر ہونے تک توقف کیا جائے گا۔

وَعِنْدنَا أَن حكم الْمَجْهُول، وَهُوَ من لم يعرف إِلَّا بِحَدِيث أَو حديثين مُطلقًا، سَوَاء انْفَرد بالراوية عَنهُ وَاحِد أم روى عَنهُ اثْنَان فَصَاعِدا: أَنه إِمَّا أَن يظْهر حَدِيثه فِي الْقرن الثَّانِي، أَو لَا، فَإِن لم يظْهر جَازَ الْعَمَل بِهِ فِي الثَّالِث لَا بعده، وَإِن ظهر، فَإِن شهد السّلف لَهُ

(١) **حدیث غیر مبہم:** وہ راوی ہے جس کا نام معروف ہو، لیکن اس کی صفت غیر معروف ہو۔
غیر مبہم کی دو قسمیں ہیں: (١) مجہول العین (٢) مجہول الحال، ابن الحنبلی نے دونوں کی تعریف متن میں ذکر کردی ہے۔ فافہم۔
غیر مبہم کا حکم ابن الحنبلی نے عبارت میں ذکر کر دیا ہے، احناف کے نزدیک غیر مبہم اور اس کا حکم کیا ہے اسے آگے ابن الحنبلی ذکر کر رہے ہیں۔
حنفیہ غیر مبہم کو مجہول العین، مجہول الحال، اور مستور بھی کہتے ہیں، ان شاء اللہ اس کی تفصیل آگے آرہی ہے۔

بِصِحَّة الحَدِيث، أَو سكتوا عَن الطعْن فِيهِ، قبل، أَو ردُّوهُ رُدّ، أَو قبِلَه الْبَعْض ورِدّه الْبَعْض مَعَ نقل الثِّقَات عَنهُ: فَإِن وَافق حَدِيثه قِيَاسا مَاقبل وَإِلَّا رُدّ.

وَ أن حكم الْمَعْرُوف بالرواية، وَهُوَ من عرف بأَكْثَر من حديثين مُطلقًا: أَنه إِن عرف بالفقه قبل مُطلقًا، وَإِلَّا فَإِن وَافق قِيَاسا مَاقبل، وَإِلَّا رُدّ[1].

ترجمہ: اور ہمارے حنفیہ کے نزدیک مجہول الحال راوی کا حکم یہ ہے کہ (درمیان میں تعریف بیان کی ہے) اور یہ وہ راوی ہے جو ایک یا دو حدیثوں میں ہی معروف ہو مطلقاً، چاہے اس سے روایت کرنے والے ایک ہو یا دو ہوں یا اس سے زیادہ ہوں:

---

(۱) **حنفیہ کے نزدیک معروف ومجہول کی تفصیل:**

معروف: وہ راوی ہے، جو دو یا زیادہ حدیثوں کے نقل کرنے میں معروف ہو، اس کی دو قسمیں ہیں: (۱) وہ راوی جو فقہ اور تقدم فی الاجتہاد میں معروف ہو، اس راوی کی حدیث، چاہے موافق قیاس ہو یا نہ ہو، بالاتفاق قبول کی جائے گی، اگر موافق قیاس ہے، تو اس میں مزید تقویت پیدا ہوگی، اور اگر مخالف ہے، تو حدیث پر عمل کیا جائے گا، اور قیاس کو چھوڑ دیا جائے گا۔ (۲) وہ (راوی) جو صرف روایت میں معروف ہو، فقہ وفتاوی میں معروف نہ ہو، اگر اس راوی کی حدیث موافق قیاس ہے، تو بالاتفاق قبول کی جائے گی اور مخالف قیاس ہے، تو حنفیہ اس میں مختلف ہیں، بعض حضرات کہتے ہیں کہ قیاس کو حدیث پر مقدم کیا جائے گا، اور بعض کہتے ہیں کہ حدیث قیاس پر مقدم ہوگی۔
(کشف الاسرار: ۲/ ۳۸۴، اصول السرخسی: ۱/ ۳۴۲، شرح المنار: ۲/ ۶۲۲)

مجہول: معروف کا مقابل ہے، معروف کی تعریف کی وضاحت کے بعد، احناف کے یہاں اس [مجہول] کی کیا حقیقت ہے، خود بہ خود واضح ہو جاتی ہے کہ جو اس صفت [معروف] کے ساتھ متصف نہ ہو، وہ حنفیہ کے نزدیک "مجہول" ہے، اس اعتبار سے مجہول کی تعریف وحقیقت حنفیہ کے نزدیک محدثین سے مختلف ہے۔

تنبیہ: محدثین کے نزدیک مدار جہالت تعداد روات ہے، چنانچہ جس سے ایک راوی نے روایت کیا ہو، وہ مجہول العین ہے، اور جس سے دو عادل روایت کرے وہ معروف ہے، اور اس کی جہالت عین ختم ہو جائے گی اور وہ مجہول الحال ہو جائے گا، حنفیہ کے نزدیک مدار جہالت کثرت اور قلت روایت ہے۔

تنبیہ: یہ بات یاد رہے کہ "معروف بالروایہ نہ ہو" احناف کے نزدیک یہ قید قید اساسی ہے۔ (تفصیل کے لیے دیکھیے: الفصول: ۲/ ۲۳-۲۷)

علامہ بزدوی (م: ۴۸۲ھ)، ابن الحنبلی (م: ۹۷۱ھ) اور علامہ ظفر احمد عثمانی (م: ۱۳۹۴ھ) کا کلام بھی اسی طرف مشیر ہے کہ اعتبار ان کے نزدیک معروف بالروایہ نہ ہونے کا ہے، پھر چاہے اس سے روایت کرنے والا ایک ہو یا اس سے زیادہ ہو۔ (اصول بزدوي: ۱۶۰، اعلاء السنن: ۱۴/ ۳۲۸)

اس کی حدیث کا ظہور قرن ثانی میں ہوا ہوگا، یا نہیں، اگر قرن ثانی میں ظہور نہیں ہوا ہے، تو اس پر قرن ثالث میں عمل کرنا جائز ہے اس کے بعد نہیں، اور اگر قرن ثانی میں ظہور رہوا ہے، تو (مختلف صورتیں ہوں گی) اگر سلف نے صحت حدیث کی گواہی دی ہو، یا طعن کے سلسلے میں سب نے سکوت اختیار کیا ہو، تو حدیث قبول کی جائے گی، یا انہوں نے رد کردیا تو حدیث رد کر دی جائے گی، یا یہ کہ بعض نے قبول کیا اور بعض نے رد کردیا حالاں کہ ناقل حدیث ثقات تھے، تو اگر اس کی حدیث قیاس کے موافق ہوگی تو قبول کی جائے گی ورنہ رد کردی جائے گی۔

اور معروف بالروایۃ کا حکم یہ ہے کہ (درمیان میں تعریف بیان کر رہے ہیں) اور یہ وہ راوی ہے جو دو یا دو سے زیادہ حدیث نقل کرنے میں معروف ہو مطلقاً:

اگر راوی فقہ میں معروف ہو تو مطلقاً قبول کی جائے گی، ورنہ اگر موافق قیاس ہے تو مقبول ہوگی، ورنہ مردود ہوگی۔

وَأما **المستور** وَهُوَ عندنَا من كَانَ عدلا فِي الظَّاهِر، وَلم تعرف عَدَالَته فِي الْبَاطِن مُطلقًا سَوَاء انْفَرد بالرواية عَنهُ وَاحِد أم روى عَنهُ اثْنَان فَصَاعِدا، فَحكم حَدِيثه الِانْقِطَاع الْبَاطِن وَعدم الْقبُول إِلَّا فِي الصَّدْر الأول (١).

ترجمہ: جہاں تک مستور الحال راوی کا تعلق ہے تو ہمارے حنفیہ کے نزدیک وہ راوی ہے جو ظاہر میں تو عادل ہو، لیکن باطن میں اس کی عدالت معروف نہ ہو مطلقاً، چاہے اس سے روایت کرنے والا ایک ہو یا دو ہو یا دو سے زیادہ ہوں، تو اس کی حدیث کا حکم انقطاع باطن اور عدم قبولیت کا ہے، ہاں! اگر اس کا تعلق صدر اول (قرونِ ثلاثہ) سے ہو (تو قبول ہوگی)۔

---

(١) مجہول و مستور دونوں کی تعریف سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ حنفیہ کے نزدیک مجہول و مستور کے مابین کوئی فرق نہیں ہے، نیز حنفیہ مجہول کا استعمال قرون ثلاثہ اور مستور کا استعمال قرون ثلاثہ کے بعد پر کرتے ہیں، چنانچہ مستور کی روایت صرف قرون ثلاثہ میں قبول فرماتے ہیں اور عامۃ قرون ثلاثہ کے لئے مجہول اور قرون ثلاثہ کے بعد پر مستور کا لفظ استعمال کرتے ہیں اور یہ بھی جاننا ضروری ہے کہ قرون ثلاثہ سے تعلق رکھنے والے مجہولین کو حنفیہ متعدد قسموں میں منقسم کرتے ہیں، جسے ابن الحنبلی نے ماقبل عبارت "أَنه إِمَّا أَن يظْهر حَدِيثه فِي الْقرن الثَّانِي ... الخ" کے تحت ذکر کردیا ہے۔

۹- وَمِنْهَا الْبِدْعَة[۱] وَهِي:

إِن كَانَت بمكفر، فَالْمُعْتَمَد فِي حق صَاحبهَا عِنْد قَاضِي الْقُضَاة: رد من أنكر أمرا متواترا من الشَّرْع، مَعْلُوما من الدّين بِالضَّرُورَة، أَو اعْتقد مَا علم بِالضَّرُورَةِ أَنه لَيْسَ من الدّين: مِنْهُ. وَقبُول من لم يكن بهذِهِ الصّفة، وَلَكِن كَانَ ضابطا مَعَ ورعه وتقواه[۲].

وَإِن [۳] كَانَت بمفسق، فالمختار عِنْد قَاضِي الْقُضَاة رد من روى مَا لَهُ تعلق ببدعته وَإِن كَانَ غير دَاعِيَة، وَقبُول من روى مَا لَا تعلق بِهِ بهَا وَإِن كَانَ دَاعِيَة.

بدعت کا بیان

ترجمہ: (۹) طعن راوی کا نواں سبب: بدعت ہے:

(**بدعت مکفرہ**) اور وہ یہ ہے کہ اگر بدعت مکفرہ ہے، تو قاضی القضاۃ کے نزدیک صاحب بدعت کے بارے میں معتمد قول یہ ہے کہ: جو شریعت کے کسی امر متواتر کا منکر ہو، جس کا دین کے قطعی امور سے ہونا یقینی طور پر معلوم ہو، یا وہ ایسی چیزوں کا اعتقاد رکھے جن کے بارے میں یقینی طور پر معلوم ہو کہ ان چیزوں کا تعلق دین سے نہیں ہے، اور وہ اسے دین میں شمار کرے، اس کی روایت رد کر دی جائے گی۔

اور جس کی یہ صورت حال نہ ہو اس کی حدیث قبول کی جائے گی، لیکن شرط یہ ہے کہ وہ ضابط ہو اور ساتھ میں صاحب ورع و متقی ہو۔

---

(۱) **بدعت**: نام ہے بدعقیدگی، گمراہ خیالات اور فرق باطلہ کے عقائد کا۔

اصطلاحاً: وہ اعتقادات و اعمال، جن کو حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور صحابہ کے بعد، بہ طور دین ایجاد کیا گیا ہو یا اپنایا گیا ہو۔

حنفیہ اور محدثین کے نزدیک بدعت کی تعریف و اقسام میں اتفاق ہے: بدعت کی دو قسمیں ہیں: (۱) بدعت مکفرہ (۲) بدعت مفسقہ۔

(۲) **بدعت مکفرہ**: ایسا اعتقاد جو باعث تکفیر ہو، اور قول معتمد یہ ہے کہ شریعت کے کسی متواتر اور مشہور عام کسی حکم کے انکار یا اس کے خلاف اعتقاد رکھنا، جیسے: حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی ذات میں حق تعالی مجدہ کے حلول کا عقیدہ یا ختم نبوت کا انکار۔

(**بدعت مفسقہ**) اور اگر بدعت مفسقہ ہے، تو قاضی القضاۃ کے نزدیک مختار قول یہ ہے کہ: جو شخص ایسی چیز کی روایت کرے جس کا تعلق بدعت سے ہو (یعنی بدعت کو تقویت مل رہی ہو)، اگرچہ بدعت کی طرف داعی نہ ہو، اس کی روایت رد کر دی جائے گی اور جو شخص ایسی چیز کی روایت کرے جس کا تعلق بدعت سے نہ ہو، اگرچہ بدعت کا داعی ہو، اس کی روایت قبول کی جائے گی۔

وَعِنْدنَا [1] إِن أَدّت إِلَى الْكفْر، لم تقبل رِوَايَة صَاحبهَا وفَاقا لأكْثر الْأُصُولِيّينَ، وَإِن أَدّت إِلَى الْفسق، فَقيل: قبلت رِوَايَة صَاحبهَا إِذا كَانَ عدلا ثِقَة غير دَاعِيَة. وَقيل:

---

(۳) **بدعت مفسقہ:** ایسا اعتقاد و عمل، جو فسق و گمراہی کا باعث ہو، اس کے تحت تمام وہ امور آتے ہیں، جنہیں اپنی طرف سے دین کی حیثیت دے دی گئی ہو، یا ان کو اپنے مرتبہ سے گھٹا یا بڑھا دیا گیا ہو، جیسے: عام عقائد بدعیہ اور خیالات فاسدہ۔

علامہ عبدالعزیز بخاری (م:۷۳۰ھ)، علامہ بابرتی (م:۷۸۶ھ)، علامہ تفتازانی (م:۷۹۱ھ)، اور ابن الہمام (م:۸۶۱ھ) نے اس طرح اس کو دو قسموں میں منقسم کیا ہے۔(کشف الاسرار:۵۱/۳، التقریر: ۳۰۰/۴، التلویح: ۲۶/۲)

یہ دو تقسیمیں متاخرین حنفیہ کے نزدیک ہے، متقدمین حنفیہ کے نزدیک اس طرح تقسیم نہیں پائی جاتی۔

محدثین کے نزدیک بدعتی کی حدیث کا حکم:

بدعت مکفرہ کے مرتکب راوی کی روایت کسی طرح معتبر نہیں، اور بدعت مفسقہ کے راوی کی روایت کے بارے میں اصح قول یہ ہے کہ: اگر بدعتی ایسا ہو، جو بدعت کی طرف داعی نہ ہو، اور ایسی چیز روایت کر رہا ہو، جس سے اس کی بدعت کو تقویت نہ ملتی ہو، تو اس کی حدیث مقبول ہے؛ اور اس کے برعکس مردود ہے۔(نزهة النظر: ۱۰۰، منهج النقد: ۸۳)

(۱) **حنفیہ کے نزدیک بدعتی کی حدیث کا حکم:**

بدعتی کی حدیث کے حکم کے سلسلے میں احناف مختلف ہیں: (۱) امام سرخسی (م:۴۵۰ھ) اور فخر الاسلام بزدوی (م:۴۸۲ھ) کی رائے یہ ہے کہ مطلقاً قبول نہیں کی جائے گی؛ چاہے وہ داعی ہو یا نہ ہو۔ علامہ نسفی (م:۷۱۰ھ) اور صدر الشریعہ (م:۷۴۷ھ) وغیرہ نے اسی کو اختیار کیا ہے۔ (اصول سرخسی:۱/ ۲۷۹-۲۸۹، اصول بزدوی:۱۷۹-۱۸۱)

(۲) ابوالیسر بزدوی (م:۴۹۳ھ)، ابن الساعاتی (م:۶۹۴ھ)، علامہ عبدالعزیز بخاری (م:۷۳۰ھ)، اور ابن قطلوبغا (م:۸۷۹ھ) وغیرہ کی رائے یہ ہے کہ اگر اس کی بدعت، مستلزم کفر ہے، تو اس کی روایت قبول

إذا كَانَ فسقه مظنونا، أَو مَقْطُوعًا بِهِ وَلم يتدين الْكَذِب، زَاد فَخر الْإِسْلَام [٢] فَقَالَ: وَلم يدع إِلَى بدعته، وَالْمُخْتَار هُوَ الأول.

➲ نہیں کی جائے گی اور اگر مستلزم فسق ہے، تو اس کی روایت کے قبول پر اتفاق ہے، لیکن ایک شرط کے ساتھ، پھر اس شرط کی تعیین میں یہ حضرات مختلف ہیں: بعض فرماتے ہیں کہ وہ کذب کو حلال نہ سمجھے، بعض فرماتے ہیں: وہ داعی نہ ہو، بعض فرماتے ہیں کہ اس کی روایت سے بدعت کو تقویت نہ ملتی ہو۔ (بديع النظام:١٦٨، كشف الأسرار:٣/ ٥٢-٥٥، التحقيق:١٧٠، القول المبتكر:٩٩-١٠٠)

(۳) صاحب ہوٰی اگر ان لوگوں میں سے ہے جن کے بدعت سے کفر لازم آتا ہے، جیسے: غلاۃ روافض، تو اس کی روایت مقبول ہے، بشرطیکہ کذب کو دین نہ سمجھتا ہو، اس کو کافر متأول کہا جاتا ہے اور یہی حکم بدعت جلیہ میں مبتلا آدمی کا ہے، اور اگر اس کی بدعت سے کفر لازم نہ آتا ہو تو اس کی روایت مقبول ہے؛ جب کہ وہ محتاط ہو (جھوٹ کو گناہ سمجھتا ہو) اور اس کو فاسق متأول کہا جاتا ہے، یعنی مطلقا جواز، یہ علامہ اُسمندی، ابن الہمام (م:۸۶۱ھ)، ملا بہاری (م:۱۱۱۹ھ) کا مذہب ہے۔ (المیزان:۲-۱۷۴-۱۷۲، تحریر:۳۱۳، مسلم الثبوت:۲/ ۱۰۴-۱۰۵)

(۴) بدعت یا تو مستلزم کفر ہوگی یا مستلزم فسق، اگر مستلزم کفر ہے (یعنی اگر شریعت کے کسی امر متواتر کا انکار ہے) تو اس کی روایت مقبول نہیں ہوگی اور اگر مستلزم فسق ہے اور وہ اپنی بدعت کی طرف داعی نہیں ہے اور نہ ہی اس کی روایت سے بدعت کو تقویت ملتی ہے، تو اس صورت میں روایت مقبول ہوگی۔

اس رائے کو متاخرین ائمۂ احناف، ابن امیر حاج (م:۸۷۹ھ)، ملا علی قاری (م:۱۰۱۴ھ)، علامہ سندھی، ظفر احمد عثمانی (م:۱۳۹۴ھ)، عبدالفتاح ابوغدہ (م:۱۴۱۷ھ) وغیرہ نے مستحسن قرار دیا ہے، یہی حافظ ابن حجر (م:۸۵۲ھ) کی رائے ہے۔ (تفصیل کے لیے دیکھیے: التقرير والتحبير:٢/ ٢٣٩-٢٤١، شرح شرح النخبة:٥٢٤، إمعان النظر:١٧٨-١٨٢، قواعد في علوم الحديث:٢٣٠، الموقظة:٨٥-٨٦، الرفع والتكميل: ١٤٤-١٤٦، نخبة الفكر:١٠٠-١٠١)

فائدہ: مذہب رابع حقیقتاً مذہب ثانی ہے، جس کو حنفیہ کی ایک بڑی جماعت نے حافظ ابن حجر (م:۸۵۲ھ) سے بھی پہلے اختیار فرمایا ہے، یہ دونوں مذہب حقیقتاً ایک ہی ہے۔ خلاصۂ کلام یہ ہے کہ حاصل مذاہب تین ہیں: (۱) مطلقاً منع، یہ علامہ سرخسی، علامہ بزدوی کا مذہب ہے۔ (۲) مطلقاً جائز: یہ علامہ اسمندی، اور ابن الہمام (م:۸۶۱ھ) کا مذہب ہے اور (۳) تیسرا تفصیل: یہ اکثر متاخرین حنفیہ کا مذہب ہے، یہی مذہب مناسب واعدل ہے۔ (قواعد في علوم الحديث:٢٢٧-٢٣٠)

مذکورہ تفصیل سے یہ بات واضح ہوئی کہ محدثین وحنفیہ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ مبتدع کی وہ روایت، جو مستلزم کفر ہے، مردود ہے، اور اگر مستلزم فسق ہے، تو اس شرط کے ساتھ مقبول ہے کہ راوی بدعت کا داعی نہ ہو، اور ➲

ترجمہ: اور ہمارے حنفیہ کے نزدیک بدعتی راوی کا حکم یہ ہے کہ اگر بدعت مؤدی الی الکفر ہو تو صاحب بدعت کی روایت قبول نہیں ہوگی، اکثر اصولیین نے اس قول سے موافقت کی ہے، اور اگر بدعت مؤدی الی الفسق ہو، تو ایک قول یہ ہے کہ: اس بدعتی کی روایت قبول کی جائے گی، جب کہ وہ عادل، ثقہ، غیر داعی ہو اور ایک قول یہ ہے کہ: جب اس کا فسق ظنی یا قطعی ہو اور کذب کو حلال نہ سمجھے، اور فخر الاسلام (ابو الحسن علی بن محمد بن الحسین بزدوی حنفی) نے مزید اضافہ کرتے ہوئے فرمایا کہ اپنی بدعت کی طرف داعی نہ ہو، اور مختار قول پہلا ہے۔

۱۰- ثم سوء الحفظ، وهو السبب العاشر من أسباب الطعن، والمراد به من لم يرجح جانب إصابته على جانب حفظه، وهو على قسمين: إن كان لازماً للراوي في جميع حالاته فهو الشَّاذُ على رأي بعض أهل الحديث، أو كان طارئاً على الراوي فهو المختلط (۱).

➲ اس کی روایت سے بدعت کو تقویت نہ ملتی ہو، نیز حنفیہ کے نزدیک ایک شرط یہ بھی ہے کہ وہ ثقہ اور عادل ہو۔

(۲) پورا نام فخر الاسلام ابو الحسن یا ابو العسر علی بن محمد بن محمد الحسین بن عبد الکریم بن موسی بن مجاہد البزدوی ہے، کنیت ابو الحسن، لقب فخر الاسلام البزدوی ہے، قلعہ بزدو جونسف سے چھ فرسخ کے فاصلہ پر ہے اس کی طرف منسوب ہو کر بزدوی کہلاتے ہیں، ان کا لقب ابو العسر ہے، کیونکہ ان کی تصنیفات بہت مشکل ہیں، ان سے روایات ابو المعالی محمد بن نصر الخطیب نے لیں۔

ان کی بہت سی تصنیفات ہیں جن میں سے: المبسوط، شرح الجامع الكبير، شرح الجامع الصغير، كتاب اصول الفقه مشهور اصول البزدوی، غناء الفقهاء فقہ میں ہے، ان کی وفات ۴۸۲ھ مطابق ۱۰۸۹ء میں جوار سمرقند میں ہوئی۔ (ملخص از حاشية قفو الأثر للمحقق الشيخ عبد الفتاح أبو غدة: ص: ۸۷-۸۸)

(۱) **ملحوظہ:** مصنف نے یہاں ابن حجر کی شرح نخبۃ الفکر کی پیروی کرتے ہوئے اسباب طعن میں سے نو اسباب ذکر کئے ہیں، حالانکہ مصنف نے ص: ۳۷ پر دس اسباب کا ذکر کیا ہے، اور یہاں شرح نخبۃ الفکر کی ترتیب کے مطابق نو ہی ذکر کئے ہیں، اور دسواں سبب ترک کر دیا ہے، جسے ماقبل میں بیان کر دیا گیا ہے، فافہم۔ (حاشیہ قفو الاثر: ص: ۸۸)

سوء حفظ کی پہلی قسم کا حکم یہ ہے کہ وہ مردود ہے، اور دوسری قسم کے حکم میں تفصیل ہے: (۱) اس کیفیت کے پیش آنے سے پہلے کی روایت جو ممتاز ہو، یعنی ان کے متعلق معلوم ہو کہ یہ پہلے کی ہے، تو مقبول ہیں۔ (۲) بعد کی مردود ہیں۔ (۳) جن روایات کے متعلق معلوم نہیں کہ وہ پہلے کی ہیں یا بعد کی ان میں توقف کیا جائے گا۔

(علوم الحدیث: ۲۰۲، مولانا عبید اللہ اسعدی)

سوء حفظ کا بیان

ترجمہ: (۱۰) طعن راوی کا دسواں سبب: سوء حفظ:

اور یہ اسباب طعن میں سے دسواں سبب ہے، اور اس سے مراد یہ ہے کہ جس میں راوی کی درستگی کا پہلو اس کی غلطیوں پر راجح نہ ہو، اور اس کی دو قسمیں ہیں، (۱) اگر سوء حفظ تمام حالات میں لازمی ہے (یعنی آغاز زندگی سے ہے) تو اس کی حدیث بعض محدثین کی رائے کے مطابق شاذ ہے، (۲) یا سوء حفظ راوی پر عارض ہو (بعد میں لاحق ہوا ہو) تو یہ راوی مختلِط کہلائے گا۔

فصل: في الحديث المرفوع، والموقوف، والمقطوع

اعْلَم أَن الْإِسْنَاد إِمَّا أَن يَنْتَهِي إِلَى النَّبِي صلى الله عليه وآله وسلم، أَو إِلَى الصَّحَابِيّ، أَو إِلَى التَّابِعِيّ، أَو من دونه مُطلقًا.

فَإِن انْتهى إِلَى النَّبِي صلى الله عليه وآله وسلم مقتضيا لَفظه - إِمَّا تَصْرِيحًا أَو حكما - أَن الْمَنْقُول بِهِ من قَوْله أَو فعله أَو تَقْرِيره، فالمنقول بِهِ هُوَ الْمَرْفُوع، سَوَاء كَانَ المضيف لَهُ إِلَى النَّبِي صلى الله عليه وآله وسلم الصَّحَابِيّ، أم التَّابِعِيّ، أم من بعدهمَا. وَإِن انْتهى إِلَى الصَّحَابِيّ مقتضيا - لَفظه إِمَّا تَصْرِيحًا أَو حكما - أَن الْمَنْقُول بِهِ من قَول الصَّحَابِيّ، أَو فعله أَو تَقْرِيره، فالمنقول بِهِ هُوَ الْمَوْقُوف. وَإِن انْتهى إِلَى التَّابِعِيّ كَذَلِك، فالمنقول بِهِ هُوَ الْمَقْطُوع. وَلَك فِيهِ أَن تَقول: هُوَ مَوْقُوف على فلَان.

حدیث مرفوع، موقوف و مقطوع کا بیان

ترجمہ: فصل حدیث مرفوع، موقوف و مقطوع کے بیان میں:

جاننا چاہیے کہ سند مطلقاً یا تو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم تک یا صحابی، یا تابعی، یا اس کے نیچے (تبع تابعین) تک پہنچے گی۔

(حدیث مرفوع) پس اگر سند نبی کریم ﷺ تک پہنچتی ہو، اور سند کا لفظ یا تو صراحتاً یا حکما اس بات کا مقتضی ہو کہ اس سند سے منقول متن آپ ﷺ کے اقوال، یا افعال، یا تقریرات کے قبیل سے ہے، لہٰذا جو متن اس طرح منقول ہوا سے مرفوع کہا جاتا ہے، چاہے نبی کریم ﷺ کی طرف اس متن کی نسبت کرنے والا صحابی ہو یا تابعی، یا ان کے بعد والا کوئی شخص ہو۔

(حدیثِ موقوف) اور اگر سند صحابیٔ رسول تک پہنچتی ہے، اور سند کا لفظ صراحتاً یا حکما اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ اس سند سے منقول متن صحابیٔ رسول کے اقوال، یا افعال، یا تقریرات کے قبیل سے ہے، تو اس طرح منقول متن، حدیث موقوف ہے۔

(حدیث مقطوع) اور اگر سند اسی طرح تابعی تک پہنچتی ہو، تو اس طرح منقول حدیث کو مقطوع کہا جاتا ہے اور آپ کے لئے جائز ہے کہ آپ ایسی حدیث کے بارے میں یہ کہیں: ”ھو موقوف علی فلان“۔ (یہ حدیث فلاں راوی پر موقوف ہے۔)

ثمَّ الصَّحَابِيّ - على مَا هُوَ الْأَصَح عِنْد قَاضِي الْقُضَاة- هُوَ من لَقِي النَّبِي ﷺ مُؤمنا بِهِ، وَمَات على الْإِسْلَام، وَلَو تخللت ردة. فَخرج من رَآهُ مُؤمنا بِهِ بَين الْمَوْت والدفن، وَمَات على الْإِسْلَام، لعدم عد ذَلِك لقيا، وَمن لَقِيَه كَافِرًا بِهِ، وَمن لقِيه مُؤمنا بِهِ ثمَّ ارْتَدَّ وَمَات على الرِّدَّة (۱).

---

(۱) ابن الحنبلی نے عبارت میں صحابی کی تعریف جو ذکر کی ہے وہ محدثین کے یہاں ہے، نیز ”من لَقِي النَّبِي ﷺ“ محدثین کے نزدیک مطلقاً لقاء نبی ﷺ، صحابی ہونے کے لیے کافی ہے، چاہے طول صحبت ہو یا نہ ہو، چاہے غزوہ میں شرکت کی ہو یا نہ کی ہو۔

”مات علی الإسلام“ وہ حضرات جنہوں نے بہ حالت ایمان آپ سے ملاقات کی تھی، مگر بعد میں العیاذ باللہ مرتد ہو گئے اور ارتداد ہی کی حالت میں مرے، وہ صحابی نہیں۔ (الاصابۃ: ۱/ ۱۰، نزھۃ النظر: ۱۰۹)

حنفیہ کے نزدیک صحابی کی تعریف: اصولیین نے تعریف صحابی کے بارے میں عرف کا لحاظ کیا ہے، چنانچہ اصولیین و احناف کے نزدیک طول صحبت اور کثرت مجالست شرط ہے۔ (تدریب الراوی: ۲/ ۲۱۰، التقریر: ۲/ ۲۶۱، فواتح الرحموت: ۲/ ۱۹۶)

معرفتِ صحابہ

ترجمہ: پھر قاضی القضاۃ حافظ ابن حجر عسقلانی کے نزدیک اصح قول کے مطابق صحابی وہ ہے جس نے بحالت ایمان آپ ﷺ سے ملاقات کی ہو، اور اسلام ہی پر اس کا خاتمہ ہوا ہو، اگرچہ درمیان میں ارتداد پایا گیا ہو۔ اس تعریف سے وہ شخص نکل گیا جس نے آپ ﷺ کو موت و دفن کے درمیان ایمان کی حالت میں دیکھا ہو، اور اسلام پر اس کی وفات ہوئی ہو؛ کیونکہ اس کی آپ ﷺ سے ملاقات نہیں ہوئی (یعنی اس کو "لقی" نہیں کہا جا سکتا) اور وہ شخص خارج ہو گیا جس نے کفر کی حالت میں آپ ﷺ کی ملاقات کی، اور وہ شخص خارج ہو گیا جس نے ایمان کی حالت میں آپ ﷺ کی ملاقات کی پھر مرتد ہو گیا اور حالتِ کفر و ارتداد ہی میں اس کی وفات ہوئی۔

قَال: وَقَوْلِي (بِهِ) يخرج من لِقِيه مُؤمنا لَكِن بِغَيْرِهِ من الْأَنْبِيَاء. لَكِن هَل يخرج من لِقيه مُؤمنا بِأَنَّهُ سيبعث وَلم يدْرك الْبَعْثَة؟ فِيهِ نظر. ثمَّ رجح إِخْرَاجه بِهِ قَائِلا: إِن الصُّحْبَة من الْأَحْكَام الظَّاهِرَة، فَلَا تحصل إِلَّا عِنْد حُصُول مقتضيها فِي الظَّاهِر، وحصوله فِيهِ يتَوَقَّف على الْبَعْثَة.

فَلم يرد على إِخْرَاج قَوْله (بِهِ) من لِقِيه مُؤمنا بِغَيْرِهِ من الْأَنْبِيَاء: أَنه إِن أَرَادَ من لِقيه مُؤمنا بِأَن ذَلِك الْغَيْر نَبِي دون مَا جَاءَ بِهِ، فَهُوَ لَا يُقَال لَهُ: مُؤمن، أَو: من لِقيه مُؤمنا بِمَا جَاءَ بِهِ ذَلِك الْغَيْر، فَهُوَ مُؤمن بِهِ ﷺ إِن كَانَ لقاؤه إِيَّاه بعد الْبَعْثَة، وَبِأَنَّهُ سيبعث إِن كَانَ قبلهَا.

ترجمہ: ابن حجر نے کہا: میرا قول (بہ) اس شخص کو (صحابہ کی فہرست سے) نکال دے گا، جس نے آپ ﷺ سے حالتِ ایمان میں ملاقات کی ہو، مگر دوسرے انبیاء کرام پر ایمان کی حالت میں، لیکن کیا اس شخص کو (صحابہ کی فہرست سے) نکال دے گا، جس نے آپ ﷺ کے عنقریب مبعوث کئے جانے پر ایمان رکھتے ہوئے آپ ﷺ سے ملاقات کی ہو اور بعثت کا زمانہ نہ پایا ہو؟ اس میں تردد ہے۔

پھر ابن حجر نے اس شخص کو صحابیت سے نکالنے کو یہ کہہ کر راجح قرار دیا کہ صحبت احکامِ ظاہرہ میں سے ہے، اور صحبت اسی وقت حاصل ہوتی ہے جب اس کا مقتضی ظاہر میں پایا جائے، اور اس کا ظاہر میں پایا جانا آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی بعثت پر موقوف ہے۔

لہٰذا ابن حجر کے قول (بہ) کے ذریعہ "من لَقِي النَّبِي صلى الله عليه وآله وسلم مُؤمنا بِهِ" کے اخراج پر اعتراض وارد نہیں ہونا چاہئے، کیونکہ اگر مراد یہ لیتے ہیں کہ جس نے آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ایمان کی حالت میں ملاقات کی ہو، بایں طور کہ دوسرے نبی پر ایمان رکھتا ہو، لیکن اس کی لائی ہوئی شریعت پر ایمان نہ رکھتا ہو، تو ایسے شخص کو مؤمن نہیں کہا جائے گا، یا اگر مراد یہ لیتے ہیں کہ جس نے آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے دوسرے نبی کی شریعت پر ایمان رکھتے ہوئے ملاقات کی ہو، تو اگر اس نے بعثت کے بعد آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی ملاقات کی ہو، اور یہ کہ (اس کا ایمان ہو کہ) آپ عنقریب مبعوث ہوں گے اگر لقاء بعثت سے پہلے ہو تو یہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر ایمان رکھنے والا شمار ہوگا۔

وَدخل من كَانَ أعمى من أول الصُّحبَة، لِأَن المُرَاد باللقاء مَا هُوَ أَعم من المجالسة والمماشاة ووصول أَحدهمَا إِلَى الآخر، وَإِن لم يكالمه وَلم يره. قَالَ: وَيدخل فِيهِ رُؤْيَة أَحدهمَا الآخر بِنَفسِهِ أَو بغَيْرِه، قيل: عَلَيْهِ وَلَكِن لَا بُد من أَن يُسمى هَذَا لقيا، ومتخلل الرِّدَّة، خلافًا لأبي حنيفَة رضي الله عنه، إِذْ الرِّدَّة عِنْده محبطة للْعَمَل مُطلقًا(۱).

ترجمہ: اور اس تعریف میں اول صحبت سے (یعنی شروع ہی سے وہ صحابی ہوگا) نابینا بھی داخل ہو گیا؛ کیونکہ لقاء سے مراد عام ہے کہ باہمی نشست ہو، یا ساتھ چلنا ہو، یا ایک دوسرے کے پاس پہنچنا ہو؛ اگرچہ ایک دوسرے سے بات نہ کی ہو، اور دیکھا بھی نہ ہو۔

---

(۱) جو شخص مرتد ہو کر دوبارہ مشرف باسلام ہو گیا ہو، تو امام شافعی کے مذہب کے مطابق اس کی صحابیت باقی رہے گی، جب کہ امام مالک اور امام اعظم ابوحنیفہ کے نزدیک اسلام لانے کے بعد دوبارہ زیارت نبوی نہ ہو ان کو صحابی نہیں کہیں گے، جیسے: اشعث بن قیس بعد الایمان مرتد ہو کر ابوبکرؓ کے زمانہ میں قید ہو کر آئے، بعد میں مسلمان ہوئے، حضرت ابوبکر نے اپنی ہمشیرہ: ام فروہ بنت قحافہ سے شادی کرادی۔

ابن حجر نے کہا: اور لقاء میں ایک دوسرے کو بنفس نفیس یا بالواسطہ (یعنی عہد طفولیت میں ہو) دیکھنا بھی شامل ہے، کہا گیا کہ: اسی پر اتفاق ہے، لیکن لقاء (ملاقات) سے تعبیر کرنا ضروری ہے، اور متخلل الردۃ (ارتداد کے بعد ایمان لانا) بھی اس عموم میں داخل ہوجائے گا، برخلاف امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے؛ کیونکہ ان کے نزدیک ارتداد مطلقاً اعمال کو حبط (ختم) کردیتا ہے۔

وَأما التَّابِعِيّ: فَهُوَ على مَا هُوَ الْأَصح عِنْدقَاضِي الْقُضَاة: من لَقِي الصَّحَابِيّ وَلَو غير مُؤمن بِالنَّبِيّ ﷺ، وَمَات على الْإِسْلَام، وَلَو تخللت ردة، خلافًا لمن شَرط أَيْضا صِحَة السماع، أَو التَّمْيِيز، أَو طول الْمُلَازمَة، فَدخل متخلل الرِّدَّة، خلافًا لأبي حنيفَة رضي الله عنه، كَمَامر.

وَأما المخضرمون: وهم الَّذين أدركوا الْجَاهِلِيَّة وَالْإِسْلَام، وَلم يرَوا النَّبِي ﷺ، فَالصَّحِيح عِنْده: أَنهم معدودون فِي كبار التَّابِعين، سَوَاء عرف أَن الْوَاحِد مِنْهُم كَانَ مُسلما فِي زمن النَّبِي ﷺ كالنجاشي أم لَا. قَال: لَكِن إِن ثَبت أَن النَّبِي لَيْلَة الْإِسْرَاء كشف لَهُ عَن جَمِيع من فِي الأَرْض فَرَآهُمْ، فَيَنْبَغِي أَن يعد من كَانَ مُؤمنا بِهِ إِذْ ذَاك فِي الصَّحَابَة، لحُصُول الرُّؤْيَة من جَانبه ﷺ(۱).

ترجمہ: **(تابعی کی تعریف)** جہاں تک تابعی کا تعلق ہے تو قاضی القضاۃ کے نزدیک اصح قول کے مطابق تابعی وہ ہے جس نے صحابی سے ملاقات کی ہو، اگرچہ محض نبی کریم ﷺ پر ایمان ہو اور اسلام ہی پر اس کا خاتمہ ہوا ہو، اگرچہ درمیان میں ارتداد حائل ہوجائے،

(۱) علامہ ابوالحسن الصغیر سندھی فرماتے ہیں کہ مخضرمین کسی بھی صورت میں صحابہ نہیں ہوسکتے ہیں؛ اس لیے کہ اولا: تو انکشاف مذکورہ کے ثبوت میں کلام ہے، ثانیا: اگر ثبوت مان لیا جائے، تو یہ ضروری نہیں کہ آپ ﷺ نے اعیان موجودات کو دیکھا ہو؛ بلکہ ممکن ہے کہ ان کی صورت مثالیہ کو دیکھا ہو اور صورت مثالیہ کو دیکھنے سے صحابیت کا ثبوت نہیں ہوتا ہے، ثالثا: اگر اعیان موجودات کو ہی دیکھنا ثابت ہوجائے، تب بھی وہ صحابہ نہیں ہوسکتے ہیں؛ کیوں کہ آپ ﷺ کے اعیان موجودات کو دیکھنے اور معتاد ملاقات میں فرق ہے اور وہ یہ کہ دوسرا شرف صحابیت کا فائدہ دیتا ہے، پہلا نہیں دیتا ہے، واضح ہو کہ معتاد ملاقات سے مراد ایسی ملاقات ہے جو کہ بطور خرق عادت نہ ہو۔ (بهجة النظر: ص: ۲۱۸)

برخلاف ان حضرات کے جنہوں نے صحتِ سماع، یا سنِّ تمیز، یا طولِ صحبت کی شرط لگائی ہے، پس متخلل الردۃ بھی اس (تابعی کی تعریف) میں داخل ہوگیا، برخلاف امام ابوحنیفہؒ کے، جیسا کہ ماقبل میں گزر چکا۔

(مخضرمین کی تعریف) جہاں تک مخضرمین کا تعلق ہے تو یہ وہ حضرات ہیں جنہوں نے جاہلیت واسلام دونوں زمانوں کو پایا، لیکن آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے دیدار وملاقات سے محروم رہے، تو ان حضرات کے بارے میں ابن حجر کے نزدیک صحیح قول یہ ہے کہ ان کو کبار تابعین میں شمار کیا جائے گا، چاہے ان میں سے کسی کے بارے میں معلوم ہو کہ وہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے زمانہ میں مسلمان تھا، جیسے: نجاشی، یا معلوم نہ ہو، ابن حجرؒ نے کہا: لیکن اگر یہ بات ثابت ہوجائے کہ شب معراج میں اہل زمین سے آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے لئے پردہ اٹھا دیا گیا تھا، اور آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ان کو دیکھا تھا، تو مناسب یہ ہے کہ معراج کے وقت آپ پر ایمان رکھنے والوں کو صحابہ میں شمار کیا جائے؛ کیونکہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی جانب سے رؤیت ثابت ہے۔

فصل : اما مثال المرفوع صريحا:

فَمن القَوْل: أَن يَقُول الصَّحَابِيّ: سَمِعت رَسُول الله صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم يَقُول كَذَا، أَو حَدثنَا رسول الله صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم بِكَذَا، أَو يَقُول هُوَ أَو غَيره. قَالَ رَسُول الله صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم كَذَا، أَو عَن رَسُول الله صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم أَنه قَالَ كَذَا، أَو نَحْو ذَلِك.

وَمن الْفِعْل: أَن يَقُول: رَأَيْت رَسُول الله صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم فعل كَذَا، أَو يَقُول هُوَ أَو غَيره كَانَ رَسُول الله صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم يفعل كَذَا. وَمن التَّقْرِير: أَن يَقُول: فعلت بِحَضْرَة النَّبِي صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم كَذَا، أَو يَقُول هُوَ أَو غَيره فعل فلَان بِحَضْرَة النَّبِي صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم - كَذَا - وَلَا يذكر إِنْكَاره لذَلِك.

ترجمہ: **(مثالیں) (۱) فصل: مرفوع صریحی قولی:** صحابی کا یہ قول ہے: "سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم یقول کذا" (میں نے آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو ایسا کہتے ہوئے سنا ہے)، یا "حدثنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کذا" (ہم سے آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ایسا بیان کیا ہے) یا صحابی یا غیر صحابی کہے: "قال

رسول الله ﷺ كذا" (آپ ﷺ نے ایسا فرمایا)، یا "عن رسول الله ﷺ أنه قال كذا" (آپ ﷺ سے مروی ہے کہ آپ نے ایسا کہا)، یا اس جیسے دیگر الفاظ۔

(۲) مرفوع صریح فعلی: صحابی یہ کہے: "رأيت رسول الله ﷺ فعل كذا" (میں نے آپ ﷺ کو ایسا کرتے دیکھا)، یا صحابی یا غیر صحابی کہے: "كان رسول الله ﷺ يفعل كذا" (آپ ﷺ ایسا کرتے تھے۔)

(۳) مرفوع صریح تقریری: صحابی کہے: "فعلت بحضرة النبي ﷺ كذا" (میں نے آپ ﷺ کے سامنے ایسا کیا)، یا صحابی یا غیر صحابی کہے: "فعل فلان بحضرة النبي ﷺ كذا" (آپ ﷺ کے سامنے فلاں نے ایسا کیا) اور دونوں صورتوں میں آپ ﷺ کی اس پر نکیر کرنا مذکور نہ ہو۔

وَأما مِثَال الْمَرْفُوع حكما: فَمن القَوْل: أَن يَقُول الصَّحَابِيّ - الَّذِي لم يَأْخُذ عَن الْكتب الْقَدِيمَة - قولا لَا مجَال لِلِاجْتِهَاد فِيهِ، وَلَا لَهُ تعلق بِبَيَان لُغَة أَو شرح غَرِيب، كأخبار بَدْء الْخلق والأنبياء والملاحم والفتن وأحوال يَوْم الْقِيَامَة، وكأخبار تَضَمَّنت الْإِخْبَار عَمَّا يحصل بِفِعْلِهِ ثَوَاب مَخْصُوص، أَو عِقَاب مَخْصُوص.

أَو يَقُول: أمرنَا بِكَذَا، أَو نهينَا عَن كَذَا(۱).

---

(۱) "أمرنَا بِكَذَا، أَو نهينَا عَن كَذَا" اور "من السنة كذا" اسی طرح "كنا نفعل" "كانوا يفعلون كذا" ان الفاظ میں ائمۂ احناف کے درمیان اختلاف ہے کہ کیا یہ مرفوع کے حکم میں ہے یا موقوف کے حکم میں؟

اس میں دو مذہب ہے: (۱) اکثر محققین اصولیین اور متاخرین احناف، مثلاً ابن الساعاتی، علامہ عبد العزیز بخاری، اور علامہ زیلعی وغیرہ کا قول ہے کہ حدیث مرفوع کے حکم میں ہے۔ (بديع النظام: ص: ۱۷۱، كشف الاسرار: ۲/ ۵۶۷، نصب الراية: ۱/ ۳۱۴)

(۲) جب کہ دوسری طرف امام طحاوی، ابو الحسن کرخی، ابوبکر جصاص، ابو زید دبوسی، اور بزدوی وغیرہم فرماتے ہیں کہ یہ حدیث مرفوع کے حکم میں نہیں ہے، اور اسے سنت رسول اللہ پر شمار نہیں کیا جائے گا۔ (شرح معانی الآثار: ۱/ ۱۰۴، الفصول: ۲/ ۶۴، ۶۵، تقويم الادلة: ص: ۷۷-۷۸، كنز الوصول: ص: ۱۳۹)

وهما حجَّة عندنَا، خلافًا لجَماعَة من الْأُصُولِيين، مِنْهُم الْكَرْخِي منا(۲).

ترجمہ: (۱) **مرفوع حکمی قولی:** اگر حدیث قولی ہے، تو وہ صحابی - جو قدیم کتابوں سے نقل نہ کرتا ہو- ایسی بات کہے جس میں اجتہاد کی گنجائش نہ ہو، اور لغت کی وضاحت یا مشکل الفاظ کی تشریح سے بھی اس کا تعلق نہ ہو، مثلا: ابتدائی آفرینش، اور انبیاء کرام علیہم السلام کے واقعات (آئندہ ہونے والی) جنگیں، فتنے، اور قیامت کے دن کے احوال، اسی طرح ایسی چیزوں کی خبریں دینا جن کے کرنے پر مخصوص ثواب یا مخصوص عذاب مرتب ہو۔ یا صحابی: "أمرنا بكذا، او نهينا عن كذا" کہے۔

اور یہ دونوں (مرفوع صریحی و حکمی) ہمارے نزدیک حجت ہے، البتہ اصولیین کی ایک جماعت نے اختلاف کیا ہے، جن میں ہمارے اصحاب حنفیہ میں سے امام کرخی بھی ہیں۔

➲ **قول راجح:** مذہب اول ہے اور یہی علامہ شبیر احمد عثمانی، ظفر احمد عثمانی، اور دوسرے ائمۂ مذاہب کا قول ہے۔(مقدمة فتح الملهم:۱/ ۱۰۷، قواعد فی علوم الحديث:ص:۱۲۷، الأحكام:۲/ ۱۰۸-۱۱۱، التقييد: ص:۵۷، تدريب الراوی: ص:۱۵۶-۱۶۱)

(۲) آپ کا نام ابوالحسن عبیداللہ بن الحسین بن دلال کرخی بغدادی ہے اور آپ ابوالحسن کرخی کے نام سے معروف ہیں، آپ بغداد (عراق) کے محلہ کرخ کے رہنے والے تھے۔ آپ کی پیدائش سن ۲۶۰ھ مطابق سن ۸۷۳-۸۷۴ء میں ہوئی، جب کہ سنِ وفات ۳۴۰ھ مطابق ۹۵۲ء ہے، جب صرف کرخی نام بولا جائے تو اس سے مراد ابوالحسن کرخی ہوتے ہیں، معروف کرخی جو اس سے پہلے گذرے وہ مراد نہیں ہوتے۔

امام کرخی جس زمانہ میں پڑھنے کے قابل ہوئے اس زمانہ میں شہر بغداد مرکز علم و ادب تھا، خود محلہ کرخ میں اور دریائے دجلہ کے دوسری طرف شہر بغداد میں بڑے بڑے علماء اور ادباء کا جمگھٹا تھا، انہوں نے اپنی تعلیم کے دوران تقریبا ان تمام علماء فقہاء اور محدثین سے استفادہ کیا جو اس زمانہ میں وہاں موجود تھے، ان کے اساتذہ کرام میں سب سے زیادہ اہم شخصیت ابوسعید البردعی کی تھی جو امام ابوحنیفہ کے پوتے اسماعیل بن حماد بن ابی حنیفہ کے شاگرد تھے اور اسی سلسلۂ سند سے امام ابوحنیفہ کی روایت کردہ احادیث اور خود امام صاحب کے فتاوی روایت کرتے تھے، دیگر اساتذہ میں اسماعیل بن اسحاق القاضی، احمد ابن یحییٰ الحلوانی، اور محمد بن عبداللہ بن سلیمان المصری شامل تھے۔

ان کی تصنیفات بڑی اہم ہیں: مثلاً: مختصر کرخی، اصول کرخی، شرح جامع الصغیر، شرح جامع الکبیر۔(تلخیص از: حاشية قفو الأثر: ۹۲-۹۳)

أَو فعل كَذَا طَاعَة لله أَو لرَسُوله، أَو مَعْصِيَة. أَو يَقُول التَّابِعِيّ عَنهُ يرفع الحَدِيث، أَو يرويه، أَو ينميه، أَو يبلغ بِهِ، أَو رِوَايَة، أَو رَوَاهُ، أَو قَالَ قَالَ أَي رَسُول الله.

وَمن الْفِعْل: أَن يفعل الصَّحَابِيّ مَا لَا مجَال لِلِاجْتِهَاد فِيهِ. وَمن التَّقْرِير: أَن يخبر الصَّحَابِيّ أَنهم كَانُوا يَفْعَلُونَ فِي زمن النَّبِي ﷺ كَذَا. ثمَّ أَن يَقُول: كُنَّا نَفْعل كَذَا، من غير أَن يضيفه إِلَى عَهده ﷺ.

ومختار السراج الْهِنْدِيّ منا أَنَّه إِن أَضَافَهُ إِلَيْهِ فَهُوَ مَرْفُوع وَحجَّة قطعا، وَإِلَّا فَالظَّاهِر أَن المُرَاد بكنا نَفْعل (١)، أَو كَانُوا يَفْعَلُونَ (٢) كَذَا: التَّقْرِير، فَيكون الظَّاهِر أَنه مَرْفُوع وَحجَّة. وَأما قَول الصَّحَابِيّ: من السّنة (٣) كَذَا، ذَاكِرًا قولا أَو فعلا، فَلهُ حكم الرّفْع عِنْد الْأَكْثَر، وَهُوَ مَذْهَب عَامَّة الْمُتَقَدِّمين من أَصْحَابنَا، ومختار صَاحب الْبَدَائِع من متأخريهم (٤).

ترجمہ: صحابی کہے کہ اس کام کے کرنے سے اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول ﷺ کی فرمانبرداری یا نافرمانی لازم آئے گی۔

(۱، ۲، ۳) ان تینوں الفاظ کے بارے میں تفصیل ماقبل میں صفحہ ۱۶۰، ۱۶۱ پر گزر چکی۔

(۴) **نام:** ابوبکر بن مسعود بن احمد بن علاؤالدین ملک العلماء الکاسانی صاحب البدائع شارح تحفۃ الفقہاء ہیں۔

مشایخ: آپ کے اساتذہ میں یہ شخصیات ہیں: علاؤالدین سمرقندی، صدر الاسلام البزدوی، میمون المکحولی، ان کی کتاب: السلطان المبین فی اصول الفقہ ہے۔

اپنے اساتذہ کی نظر میں ان کا مقام ومرتبہ: جب آپ نے محمد بن احمد سمرقندی کی شاگردی اختیار کی اور ان سے ان کی عظیم تصانیف تحفۃ الفقہاء کو پڑھا اور اس کی شرح بدائع نام سے تصنیف کی تو محمد سمرقندی نے نہایت خوش ہو کر اپنی بیٹی فاطمہ سے (جو نہایت شکیلہ وعقیلہ اور کتاب تحفۃ الفقہاء کی حافظہ تھیں اور روم کے بادشاہ اس کے خواستگار تھے) ان کی شادی کردی اور مہر کے عوض شرح مذکور کو گردانا، آپ اکثر فتووں میں خطا کر جاتے تھے، جب آپ کی بیوی آپ کو وجہ خطا کی بتادیتی تو آپ اس کے قول کی طرف رجوع کر لیتے تھے، آپ کے نکاح سے پہلے محمد سمرقندی اور ان کی بیٹی فاطمہ کے دستخط سے فتاویٰ جاری ہوتے تھے، جب آپ کا نکاح فاطمہ سے ہوگیا تو تینوں کے دستخط ہونے لگے۔

تصنیفات: بدائع الصنائع فی شرح تحفۃ الفقہا، کتاب السلطان المبین فی اصول الدین، بہت عمدہ تصنیف فرمائی۔

وفات: ابوبکر کاسانی کی وفات ۵۸۷ھ میں ہوئی، حلب کے قبرستان ظاہریہ میں مقام ابراہیم خلیل اللہ میں اپنی بیوی فاطمہ کے پاس مدفون ہوئے۔ (تلخیص از: حاشیۃ قفو الاثر: ص: ۹۴)

یا تابعی صحابی کے واسطے سے کہے: ”یرفع الحدیث، أو یرویه، أو ینمیه، أو یبلغ به، أو روایة، أو رواہ، أو قال قال أي رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم“.

(۲) مرفوع حکمی فعلی: اور اگر حدیث فعلی ہے تو صحابی ایسی بات نقل کرے جس میں اجتہاد کی گنجائش نہ ہو۔

(۳) مرفوع حکمی تقریری: اگر حدیث تقریری ہے تو اس کی صورت یہ ہے کہ صحابی خبر دے کہ وہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے زمانہ میں ایسا کرتے تھے، پھر صحابی ”کنا نفعل کذا“ (ہم ایسا کرتے تھے) آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے زمانہ کی طرف اسے منسوب کیے بغیر کہے۔

ہمارے اصحاب حنفیہ میں سے سراج الہندی کے نزدیک مختار قول یہ ہے کہ اگر صحابی نے آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے زمانہ کی طرف نسبت کی ہے تو قطعی طور پر مرفوع اور حجت ہے، ورنہ ظاہر ہے کہ ”کنا نفعل یا کانوا یفعلون کذا“ کی مراد تقریر ہے، لہٰذا یہ قول ظاہراً مرفوع اور حجت ہوگا۔

اور جہاں تک صحابی کے قول: ”من السنة کذا“ کا تعلق ہے، چاہے حدیث قولی بیان کرے یا فعلی، تو اس کا حکم اکثر حضرات کے نزدیک یہ ہے کہ وہ قول (حکما) مرفوع ہے اور یہی ہمارے عام اصحاب متقدمین کا مذہب ہے، اور متاخرین میں سے صاحب بدائع کا مختار قول ہے۔

قَالَ ابْن عبد الْبر من الْمَالِكِيَّة[۱]: وَإِذا قَالَهَا غير الصَّحَابِيّ فَكَذَلِك، مَا لم یضفها إِلَى صَاحبهَا کَسنة العمرین.

ترجمہ: مالکیہ میں سے ابن عبد البر فرماتے ہیں: اور جب غیر صحابی اس طرح (من السنة کذا) کہے تو اس کا حکم بھی یہی (حکما مرفوع) ہے، بشرطیکہ اسے صاحب فعل کی طرف منسوب نہ

---

(۱) نام: ابو عمر یوسف بن عبد اللہ بن محمد بن عبد البر بن عاصم نمری، اندلسی، قرطبی، مالکی علیہ الرحمۃ، ابن عبد البر کے نام سے معروف و مشہور ہیں، آپ اپنے وقت کے بڑے متبحر عالم، صاحب التصانیف، مجتہد، محدث اور مؤرخ تھے۔

ولادت: آپ کی پیدائش اموی حکومت کی راجدھانی قرطبہ میں ربیع الاول یا جمادی الاولی ۳۶۸ھ میں ہوئی، اور وہیں پر آپ کی پرورش و پرداخت ہوئی، آپ کے والد ماجد ابو محمد عبد اللہ بن محمد بھی اپنے وقت کے بڑے محدث تھے۔

تعلیم و تربیت: آپ کی جائے پیدائش ”قرطبہ“ ہے جو علم و فن کا مرکز و محور تھا، اس لئے آپ نے وہاں کے ←

کرے، جیسے: "سنة العمرین "(حضرت ابوبکر صدیق وعمر فاروق اعظم کی سنت ہے۔)

➲ اہل علم کی مجلس درس میں شرکت کر کے فقہ، حدیث، اور لغت و تاریخ کے علوم میں مہارت حاصل کی، اور اس وقت کے بڑے بڑے علماء اور محدثین ومؤرخین کے سامنے زانوئے تلمذ تہہ کر کے اپنی علمی تشنگی کو دور کیا، آپ کے اساتذہ حدیث میں چند محدثین یہ ہیں:

سعید بن نصر، محمد بن خلیفہ الامام، علی عبدالوارث ابن سفیان، معمر محمد بن ضیفون، عبداللہ محمد بن عبدالمؤمن، احمد بن عبدالملک المکوی، احمد بن قاسم الناہرتی، عبداللہ بن محمد الجہنی، عمر بن حسن بن نابل، احمد بن محمد بن الجسور، یحیی بن وجہ الجنۃ، محمد بن رشیق، عبدالرحمن مروان القنازعی، احمد بن فتح، احمد بن عبداللہ الباجی، حافظ خلف بن القاسم، حسین بن یعقوب البجانی، عبدالرحمن الوہرانی، ابوعمرالطلمنکی، ابوالولید بن الفرضی وغیرہ، البتہ آپ کو اپنے والد سے سماعِ حدیث اور حصول علم کا موقع نہ مل سکا، کیونکہ آپ کے والد ابومحمد عبداللہ بن محمد کا انتقال سن ۳۸۰ھ میں ہی ہو گیا تھا، جب کہ آپ کی عمر تقریبا بارہ سال تھی، نیز علامہ ابوعمر بن حزم اندلسی سے آپ نے علم فقہ حاصل کیا، آپ ابتداء مسلک ظاہر یہ کی طرف مائل تھے، لیکن پھر میدان علم وتحقیق کی بادیہ پیمائی کے بعد آپ نے مالکی مسلک کو اختیار کیا۔

تصانیف: آپ اپنے زمانہ کے بڑے ممتاز صاحب تصانیف محقق عالم ومحدث تھے، چنانچہ آپ نے مختلف اسلامی فنون میں مختلف کتابیں تصنیف کی ہیں، آپ کی تصانیف یہ ہیں: (۱) الاجوبة الموعبة في الاسئلة المستغربة (۲) الاستعياب في معرفة الاصحاب (۳) اخبار ائمة الامصار (۴) اختلاف اصحاب مالک بن انس و اختلاف روایاتهم عنه (۵) الاستذكار الجامع المذاهب فقهاء الامصار وعلماء الاقطار (۶) تجريد التمهيد (۷) الاشراف على ما هو في اصول فرائض المواريث من الاجماع والاختلاف (۸) الاكتفاء في قراءة نافع وابي عمر بن العلاء (۹) الانباء على قبائل الرواة (۱۰) الاتقاء في فضائل الثلاثية الائمة الفقهاء (۱۱) الانصاف فيما في بسم الله من الخلاف (۱۲) البستان في الاخدان (۱۳) بهجة المجالس وانس المجالس (۱۴) البيان عن تلاوة القرآن (۱۵) التجريد والمدخل في علم القرآت بالتجويد (۱۶) التقصى لما في الموطا من حديث الرسول (۱۷) التمهيد لما في الموطا من المعاني والاسانيد (۱۸) جامع بيان العلم وفضله (۱۹) جمهرة الانساب (۲۰) الدرر في اختصار المغازى والسير (۲۱) رسالة في ادب المجالسة وحمد اللسان (۲۲) شرح زهديات ابي العتاهية (۲۳) الشواهد في اثبات خبر الواحد (۲۴) العقل والعقلاء (۲۵) الكافي في فقه اهل المدينة (۲۶) القصد والامم في التعريف باصول انساب العرب والعجم.

آپ کی ان تصانیف سے علوم اسلامیہ میں آپ کا مرتبہ، کمال اور مقام اجتہاد نمایاں طور پر معلوم ہوتا ہے اور یہ کتابیں آج بھی علماء امت کے لئے سرمہ نگاہ ہیں۔ (سیر أعلام النبلاء: ۱۸/ ۱۵۳-۱۶۳ ط: مؤسسة الرسالة، تلخیص از حاشیۃ قفو الاثر: ۹۵-۹۷)

وَأما قَول الصَّحَابِيّ لمن سَأَلَهُ: أصبت السّنة، أَو سنة أبي الْقَاسم، فَفِي محَاسِن البُلْقِينِيّ من الشَّافِعِيَّة(۱): التَّنْبِيه على أَنه فِي معنى قَوْله: من السّنة كَذَا(۲).

ترجمہ: جہاں تک صحابی کا کسی سائل سے: أصبت السنة، أو سنة أبي القاسم، کہنے کا تعلق ہے، تو شافعیہ میں سے شیخ الاسلام سراج الدین بلقینی کی کتاب "محاسن الاصطلاح وتضمین کتاب ابن الصلاح" میں یہ وضاحت ہے کہ یہ قول "من السنة كذا" کے معنی میں ہے۔

---

(۱) **نام ونسب:** امام بلقینی کی کنیت ابو حفص، لقب سراج الدین اور نام عمر بن رِسلان ہے، جب کہ نسب یوں ہے: عمر بن رِسلان بن نصیر بن صالح الکنانی العسقلانی البلقینی الشافعی، عموماً اپنے عہد میں امام الائمہ اور علم الائمہ کے القاب سے بھی یاد کیے جاتے رہے، صالح وہ پہلے شخص تھے جو بلقینہ نامی گاؤں میں آباد ہوئے۔

پیدائش ووفات: امام بلقینی کی پیدائش بلقینہ نامی ایک قدیمی گاؤں میں شبِ جمعہ ۱۳ شعبان سن ۷۲۴ھ مطابق ۳/ اگست سن ۱۳۲۴ء کو ہوئی، امام بلقینی بروز جمعہ ۱۱/ ذوالقعدہ سن ۸۰۵ھ مطابق یکم جون سن ۱۴۰۳ء کو چاشت کے وقت قاہرہ میں انتقال کر گئے، آپ کے بیٹے جلال الدین بلقینی نے نمازِ جنازہ پڑھائی اور آپ کے اپنے قائم کردہ مدرسہ میں تدفین کی گئی، مدتِ حیات ۸۱ سال ۲ ماہ ۲۸ دن بلحاظ قمری تھی۔

تحصیل علم: امام بلقینی نے سات سال کی عمر میں قرآن حفظ کیا اور بعد ازاں فقہ شافعی کی مشہور کتاب المحرر، علم نحو میں کتاب الکافیہ لابن مالک، ابن حاجب کی المختصر (اُصول کی کتاب جو فقہ شافعی میں پڑھائی جاتی ہے)، قرأت میں کتاب الشاطبیہ بھی حفظ کی، سن ۷۳۶ھ میں ۱۲ سال کی عمر میں اپنے والد کے ہمراہ بلقینہ سے قاہرہ آ گئے اور قاہرہ میں مستقل سکونت اختیار کر لی، قاہرہ میں اپنے عہد کے تمام علماء شوافع سے اکتسابِ علم کیا، پندرہ سال کی عمر میں فتویٰ دینے لگے تھے، علاوہ ازیں صدر الدین ابی الفتح المیدومی سے بھی علم حاصل کیا، شمس الدین اصفہانی سے اُصول ہائے قرأت، ابی حیان سے علم نحو کے متعلق تعلیم حاصل کی، جب کہ حافظ جمال الدین المزی (متوفی: ۷٤۲ھ) اور مؤرخ اسلام علامہ شمس الدین الذہبی (متوفی: ۷٤۸ھ) سے سندِ اجازہ حاصل کی۔ (البلقيني: التدريب في فقه الشافعي، ترجمة المصنف: ۱/ ٤٤، ط: رياض، ابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب: ۹/ ۸۱، حاشية قفو الاثر: ۹۷-۹۸)

(۲) (من السنة كذا) اس سلسلہ میں بحث ماقبل میں گزر چکی۔

فصل: من أَقسَام الْمَرْفُوع: الْمسند، وَهُوَ كَمَا قَالَ قَاضِي الْقُضَاة: مَرْفُوع صَحَابِيّ بِإِسْنَاد ظَاهره الِاتِّصَال. قَالَ: فَقولي: صَحَابِيّ، يخرج مَا رَفعه التَّابِعِيّ، فَإِنَّهُ مُرْسل، أَو من دونه فَإِنَّهُ معضل، أَو مُعَلّق. وَقَوْلِي: ظَاهره الِاتِّصَال، يخرج مَا ظَاهره الِانْقِطَاع، وَيدخل مَا فِيهِ احْتِمَال الْأَمريْنِ، وَمَا إِسْنَاده مُنْقَطع انْقِطَاعًا خفِيا، كعنعنة مُدَلّس أَو معاصر لم يثبت لقِيه، وَمَا تُوجد فِيهِ حَقِيقَة الِاتِّصَال من بَاب أولى. انْتهى. وَفِيه نظر (١).

حدیث مسند کا بیان

ترجمہ: مرفوع کی ایک قسم مسند کا بیان: مسند کی تعریف قاضی القضاۃ حافظ ابن حجر عسقلانی کے قول کے مطابق یہ ہے کہ جس کو صحابی نے مرفوعاً روایت کیا ہو ایسی سند سے جو بظاہر متصل ہو۔

ابن حجر فرماتے ہیں: میرا قول "صحابی" اس حدیث کو نکال دے گا جس کو تابعی نے مرفوع کیا ہو؛ کیونکہ وہ مرسل ہے، یا اس حدیث کو نکال دے گا جس کو تابعی کے بعد کسی شخص نے مرفوع کیا ہو؛ اس لئے کہ وہ معضل ہے یا معلق ہے، اور میرا قول "ظاهره الإتصال" اس حدیث کو نکال دے گا جس کا انقطاع ظاہر ہو اور اس حدیث کو داخل کر دے گا جس میں دونوں امر (اتصال وانقطاع) کا احتمال ہو، اور اس حدیث کو داخل کرے گا جس کی سند میں انقطاع خفی ہو، جیسے: مدلِّس کا عن سے روایت کرنا، یا کسی معاصر کا بطریق عنعنہ روایت کرنا جس کی ملاقات مروی عنہ سے ثابت نہ ہو، اور اس حدیث کو بدرجہ اولیٰ داخل کرے گا جس میں حقیقتاً اتصال پایا جاتا ہو، یہاں ابن حجر کی بات پوری ہوئی، اور اس میں نظر وتردد ہے۔ (یہ تردد پوری عبارت کے ساتھ متعلق نہیں ہے، بلکہ بعض عبارت کے ساتھ ہے۔)

فصل: فِي الْإِسْنَاد العالي والنازل، وأَقسَام الْعُلُوّ وَالنُّزُول بِحَسب عدد الْإِسْنَاد

مَتى قل عدد رجال سَنَد بِالنِّسْبَةِ إِلَى عدد رجال سَنَد آخر يرد بِهِ كَالْأولِ حَدِيث وَاحِد، فَالْأول هُوَ العالي، إِمَّا علوا مُطلقًا، أَو نسبيا. فَإِن انْتهى الأول إِلَى النَّبِي ﷺ،

(١) علمی وتحقیقی کلام صفحہ ٣٢٠ پر ملاحظہ فرمائیں۔

فانتهاؤه إِلَيْهِ هُوَ الْعُلُوّ الْمُطلق. وَإِن انْتهى إِلَى إِمَام من أَئِمَّة الحَدِيث، سَوَاء كَانَ من أَصْحَاب الْكتب السِّتَّة أم من غَيرهم فانتهاؤه إِلَيْهِ هُوَ الْعُلُوّ النسبي.

وَجعل الْعِرَاقِيّ الْعُلُوّ بِالنِّسْبَةِ إِلَى إِمَام من أَئِمَّة الحَدِيث قسما، وبالنسبة إِلَى رِوَايَة رُوَاة الْكتب السِّتَّة آخر، وَجعل هذا وَحده الْعُلُوّ النسبي. وَالْأول القويم.

سند عالی و نازل کا بیان

ترجمہ: تعداد سند کے اعتبار سے اسنادِ عالی و نازل اور اقسامِ علو و نزول کا بیان:

جب ایک سند کے روات کی تعداد دوسری ایسی سند کے بنسبت کم ہو جو بعینہ پہلی حدیث کی طرح مروی ہو (حدیث ایک ہو، البتہ دوسری سند میں روات کی تعداد زیادہ ہو) تو ایسی صورت میں پہلی سند عالی ہوگی (اور دوسری سند نازل ہوگی۔) (اس کی بھی دو قسمیں ہیں) یا تو سند علو مطلق ہوگی یا علو نسبی۔

(علو مطلق کی تعریف) پھر اگر پہلی (عالی مطلق) نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم تک پہنچتی ہے تو اس سند کا آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم تک پہنچنا عالی مطلق کہا جائے گا۔

(علو نسبی کی تعریف) اور اگر سند ائمۂ حدیث میں سے کسی امام تک پہنچتی ہو، چاہے وہ امام اصحاب کتب ستہ یا ان کے علاوہ میں سے کوئی ایک ہو، تو سند کا کسی امام تک پہنچنا علو نسبی ہے۔

(علامہ عراقی کی تقسیم) اور علامہ عراقی نے ائمۂ حدیث میں سے کسی ایک امام کی طرف نسبت کرنے کو علو کی ایک قسم قرار دیا ہے اور جس میں کتب ستہ کے روات کی طرف نسبت ہوتی ہے اسے دوسری قسم قرار دیا، اور اسی قسم کو محض علو نسبی قرار دیا، لیکن پہلی تقسیم صحیح ہے۔

وَفِي الْعُلُوّ النسبي دون غَيره: الْمُوَافقَة، وَهُوَ الْوُصُول إِلَى شيخ أحد المصنفين بطرِيق أقل عددا من طَرِيق ذَلِك الْمُصَنّف.

وَفِيه: الْبَدَل، وَهُوَ الْوُصُول إِلَى شيخ شَيْخه بطرِيق كَذَلِك. قَالَ ابْن الصّلاح: وَلَو لم

يكن عَاليا فهُوَ أَيْضا مُوَافقَة وَبدل، لَكِن لَا يُطلق عَلَيْهِ اسمهما، لعدم الِالْتِفَات إِلَيْهِ. وَتعقبه الْعِرَاقِيّ فَقَالَ: قلت: وَفِي كَلَام غَيره من المخرجين إِطْلَاقه مَعَ عدم الْعُلُوّ، فَإِن علا قَالُوا: مُوَافقَة عالية، وَبدل عَال. قَالَ: وَرَأَيْت فِي كَلَام الظَّاهِرِيّ (۱) والذهبي: فوافقناه بنزول.

وَفِي العلوين: **الْمُسَاوَاة**، وَهِي أَن يكون بَين الرَّاوِي وَبَين النَّبِي ﷺ من الْعدَد كَمَا بَين أحد من المصنفين وَبَينه ﷺ، أَو يكون بَين الرَّاوِي وَبَين من قبل النَّبِي ﷺ - سوى أحد المصنفين - كَمَا بَين أحدهم وَبَينه، فَيكون سَنَده الأول عَالِيا بِالنِّسْبَةِ إِلَى سَنَده من طَرِيق أحدهم إِلَى النَّبِي ﷺ، أَو إِلَى من قبله سوى أحدهم.

وَفِيهِمَا: **المصافحة**، وَهِي كالمساواة، إِلَّا أَن الْعبْرَة فِيهَا بتلميذ أحد المصنفين لَا بِهِ.

اقسامِ عالی

ترجمہ: **(موافقت)** اور علو مطلق کو چھوڑ کر علو نسبی میں **"موافقت"** ہے اور **موافقت** یہ ہے کہ کسی مصنف کے شیخ تک ایسے طریق سے پہنچنا جس میں رواۃ کی تعداد اس مصنف کے طریق سے کم ہو۔

(بدل) اور اس میں یعنی علوی نسبی میں "بدل" ہے اور بدل اس امام کے استاذ الاستاذ تک اسی طریقے پر پہنچنا ہے۔ (یعنی ایسے طریق سے جس میں وہ امام نہ ہو)، ابن الصلاح نے کہا: اگر سند عالی نہ ہو تو موافقت اور بدل تو باقی رہے گی، لیکن اس پر ان دونوں کے نام (موافقت و بدل)

---

(۱) امام حافظ جمال الدین ابو العباس احمد بن محمد بن عبد اللہ ظاہری حلبی، مشہور مقری اور جلیل القدر محدث تھے، شوال سن ۶۲۶ھ میں حلب میں پیدا ہوئے، شام، جزیرہ اور مصر میں سات سو شیوخ سے حدیث لکھی، دمشق، حلب، حماۃ، مصر، حمص، بعلبک، قدس وغیرہ چالیس شہروں سے چہل حدیث کے چالیس مجموعے تیار کیے، سن ۶۵۲ھ میں خراسان گئے، ستر سال کی عمر میں ۲۶ شعبان سن ۶۹۲ھ کو قاہرہ میں وفات پائی، ان کے بھائی ابراہیم بن محمد ظاہری بھی مشہور محدث تھے، ان کی ولادت حلب میں سن ۶۲۷ھ میں ہوئی، اور وفات قاہرہ میں ۱۷ ذی الحجہ سن ۷۰۸ھ میں ہوئی۔ (تلخیص از حاشیۃ قفو الاثر: ۱۰۱)

کا اطلاق نہیں کیا جائے گا؛ کیونکہ اس کی طرف توجہ کم ہوتی ہے اور علامہ عراقی نے ابن الصلاح کے اس قول کا تعاقب کرتے ہوئے کہا: میں نے کہا: ابن الصلاح کے علاوہ دوسرے محدثین کے کلام میں علو نہ ہونے کے باوجود موافقت و بدل کا اطلاق ہوتا ہے، چنانچہ اگر سند عالی ہے تو وہ کہتے ہیں: "موافقة عالية"، اور "بدل عالٍ"، علامہ عراقی نے کہا: میں نے جمال الدین ظاہری اور ذہبی کے کلام میں "فوافقناه بنزول" دیکھا ہے۔ (لہٰذا ہم نے ان سے نزول کی قید کے ساتھ موافقت کی۔)

(مساوات) اور علو مطلق و نسبی میں "مساوات" ہے اور مساوات یہ ہے کہ راوی سے لے کر نبی کریم ﷺ تک روات کی جو تعداد ہے وہی تعداد کسی مصنف اور آپ ﷺ تک ہو یا راوی سے لے کر نبی کریم ﷺ سے پہلے (صحابی، تابعی، تبع تابعی وغیرہ) تک - مصنف کے علاوہ - تعداد اتنی ہو جتنی کسی مصنف اور ان کے یعنی صحابی وغیرہ کے درمیان ہو، تو پہلی سند کو عالی کہا جائے گا اس سند کی بنسبت جو کسی مصنف سے لے کر آپ ﷺ تک یا مصنف کے سوا آپ ﷺ سے پہلے (صحابی وغیرہ) تک ہو۔

(مصافحہ) اور ان دونوں (علو مطلق و نسبی) میں "مصافحہ" ہے اور مصافحہ مساوات کی طرح ہے، البتہ فرق یہ ہوگا کہ اس میں اعتبار کسی مصنف کے طالب علم کا ہوگا نہ کہ خود استاذ و مصنف کا۔

ويقابل العالي النّازِل، وكل قسم من الْعُلُوّ ضِدّه قسم من النُّزُول، خلافًا لمن زعم (۱) أَن الْعُلُوّ قد يَقع غير تَابع للنزول.

وَاعْلَم أَن الْعُلُوّ أَمر مَرْغُوب فِيهِ، لكَونه أقرب إِلَى الصِّحَّة، فَإِن كَانَ فِي النُّزُول مزية كَأَن يكون رِجَاله أوثق، أَو أحفظ، أَو أفقه، أَو الِاتِّصَال فِيهِ أظهر، فَهُوَ أولى قطعا. وَلَقَد عظمت رَغْبَة الْمُتَأَخِّرين فِي الْعُلُوّ، حَتَّى غلب ذَلِك على كثير مِنْهُم بِحَيْثُ أهملوا الِاشْتِغَال بِمَا هُوَ أهم مِنْهُ. وَالْمُطلق مِنْهُ أَعلَى من النسبي، فَإِن صَحَّ سَنَده كَانَ الْغَايَة القصوى.

(۱) "لمن زعم..." سے شیخ علامہ عمر ابن رسلان بلقینی شافعی (م: ۸۰۵ھ) مراد ہے۔

ترجمہ: (اقسامِ نازل) اور عالی کے مقابلہ میں نازل ہوتی ہے، لہٰذا عالی کی تمام قسموں کے مقابلہ میں نازل کی قسموں میں سے ایک قسم ہوگی، یہ بات ان کے خلاف ہے جن کا خیال یہ ہے کہ کبھی علوا پنے نزول کے تابع واقع نہیں ہوتی ہے۔

اور جان لیجئے کہ سند کا عالی ہونا ایک پسندیدہ چیز ہے؛ اس لئے کہ وہ صحت اسناد سے زیادہ قریب ہوتی ہے، پھر اگر سند نازل میں کوئی خصوصیت ہو، مثلاً: اس کے رواۃ اوثق یا احفظ، یا افقہ ہوں، یا اس میں اتصال زیادہ واضح ہو، تو اس وقت یہ سند قطعی طور پر افضل و اعلیٰ ہوگی، علو اسناد کے حصول میں متاخرین کی دلچسپی بہت بڑھ گئی یہاں تک کہ ان میں سے بہت سے حضرات پر اس کا ایسا غلبہ ہوگیا کہ اس سے اہم چیزوں کے مشغلے کو انہوں نے پس پشت ڈال دیا اور علو مطلق علو نسبی کی بنسبت اعلی ہے، پھر اگر اس کی سند صحیح ہو تو یہی غایت مقصودہ ہے۔

فصل: فِي رِوَايَة الأقران، والأكابر عَن الأصاغر. إِذا روى أحد القرينين عَن الآخر مُطلقًا، سَوَاء روى الآخر عَنهُ أم لَا، فَهِيَ رِوَايَة الأقران، فرواية الشَّيْخ عَن تِلْمِيذه لَيست مِنْهَا، إِذْ القرينان هما الرَّاوِي وَشَيْخه المتشار كان فِي أَمر يتَعَلَّق بروايتهما مثل السن، أَو الْأَخْذ عَن الْمَشَايِخ، على سَبِيل منع الْخُلُو دون الْجمع (١)، وَالْمرَاد التشارك فِي ذَلِك على الْمُقَارنَة.

---

(١) "علي سبيل منع الخلو دون الجمع" یہ فن منطق کی ایک اصطلاح ہے، چنانچہ منطق میں مانعۃ الخلو کہتے ہیں:
مانعۃ الخلو: وہ قضیہ منفصلہ ہے جس میں مقدم اور تالی کے درمیان صرف کذب میں منافات یا عدم منافات کا حکم ہو، یعنی دونوں ایک ساتھ جمع تو ہو سکتے ہیں، مگر جدا نہیں ہو سکتے، جیسے: مہمانوں کا کھانا میٹھا ہوگا یا نمکین، مذکورہ مثال میں یہ تو ہوسکتا ہے کہ کھانا میٹھا بھی ہو اور نمکین بھی، یعنی دو یا تین طرح کا کھانا ہو، لیکن یہ نہیں ہوسکتا کہ نہ تو کھانا میٹھا ہو اور نہ ہی نمکین۔
مانعۃ الجمع: وہ قضیہ جس میں مقدم اور تالی کے درمیان منافات (جدائی) یا عدم منافات صرف صدقاً ہو، یعنی مقدم اور تالی کسی ایک شی میں جمع نہ ہوسکتے ہوں، ہاں یہ ہوسکتا ہے کہ مقدم اور تالی میں سے کوئی بھی نہ پایا جائے۔ جیسے: "ذَالِکَ الْحَیَوَانُ اِمَّا شَاۃٌ أَوْ ظَبِیٌ" (یہ جانور یا بکری ہے یا ہرن ہے۔)
وضاحت: اس مثال میں شاۃ (بکری) اور ظبی (ہرن) ایسے مقدم اور تالی ہیں کہ یہ دونوں ایک شے میں

نعم مِنهَا المدبج، وَغيره. فَالأول أَن يروي كل عَن الآخر. وَالثَّانِي أَن يروي أَحدهمَا وَلَا يروي الآخر عَنهُ فِيمَا نعلم. فرواية الأقران أَعم من المدبج، كَمَا أَن المدبج أَعم من أَن يروي كل قرين من الصَّحَابَة أَو التَّابِعين أَو أتباعهم أَو أَتبَاع أتباعهم عَن الآخر مِنهُم (۲).

روایتِ اقران اور روایتِ اکابر از اصاغر کا بیان

ترجمہ: فصل روایتِ اقران اور روایتِ اکابر از اصاغر کے بیان میں: جب دونوں قرینوں میں سے ہر ایک دوسرے سے روایت کرے مطلقاً، چاہے دوسرا اس سے روایت کرے یا نہ کرے، تو یہ روایت اقران ہے، پھر شیخ کی اپنے شاگرد سے روایت روایت اقران میں سے نہیں ہے، اس لئے کہ دونوں قرین یعنی راوی اور اس کا شیخ اپنی روایت کے متعلق کسی امر میں باہم شریک ہیں، مثلاً: مانعۃ الخلو کے طریقہ پر نہ کہ مانعۃ الجمع کے طریقہ پر عمر میں برابر ہو، مشائخ سے اخذ حدیث میں برابر ہو، (روایت میں شرکت پائے جانے کی بنا پر دونوں امر میں سے ایک ضروری ہے اور دونوں وصف کا ایک ساتھ پایا جانا شرط نہیں ہے) اور اس میں (عمر و ملاقات میں) شرکت سے مراد قریب قریب ہونا ہے۔

(اقسام) جی ہاں! اس کی ایک قسم مدبج ہے اور دوسری قسم غیر مدبج ہے۔ پہلی قسم (مدبج) کی صورت یہ ہے کہ ہر ایک دوسرے سے روایت کرے۔ اور دوسری قسم (غیر مدبج) ہماری معلومات کے مطابق یہ ہے کہ ان دونوں میں سے ایک قرین تو روایت کرے، لیکن دوسرا پہلے سے روایت نہ کرے، لہذا روایت اقران مدبج کے مقابلہ میں عام ہے، جیسا کہ مدبج عام ہے اس قسم کے بنسبت کہ صحابہ یا تابعین یا تبع تابعین، یا تبع تبع تابعین میں سے ہر قرین ایک دوسرے سے روایت کرے۔

➲ جمع نہیں ہو سکتے، یعنی ایسا نہیں ہو سکتا کہ کوئی جانور بکری بھی ہو اور ہرن بھی، ہاں یہ ممکن ہے کہ وہ جانور نہ بکری ہو نہ ہرن، بلکہ کوئی اور جانور ہو، جیسے شیر وغیرہ۔ (آسان منطق: ص: ۴۲، ۴۲)

اسی طرح یہاں بھی ہے کہ سن (عمر) اور اخذ مشائخ میں سے ایک ضرور ہوگا، البتہ یہاں دونوں کا پایا جانا شرط نہیں ہے، کسی ایک کا ہونا کافی ہے۔

(۲) **روایت اقران اور مدبج کے مابین نسبت:** دونوں میں عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے، مدبج خاص ہے اور روایت اقران عام ہے؛ لہذا جہاں بھی مدبج ہوگا وہاں روایت اقران بھی ہوگی؛ مگر اس کا عکس ہمیشہ نہیں ہوگا۔

وَإِذا روى الرَّاوِي عَمَّن دونه فِي السن، أَو فِي القدر، على سَبِيل منع الْخُلُو دون الْجمع، فَهِيَ رِوَايَة الأكابر عَن الأصاغر.

وَمِنْهَا رِوَايَة الْآبَاء عَن الْأَبْنَاء، وَالصَّحَابَة عَن التَّابِعين، وَالشَّيْخ عَن تِلْمِيذه، وَنَحْو ذَلِك. زَاد قَاضِي الْقُضَاة فَقَالَ: أَو فِي الْأَخْذ عَن الشُّيُوخ(۱). قَالَ: وَفِي عكس رِوَايَة الْآبَاء عَن الْأَبْنَاء كَثْرَة، كَرِوَايَة عبد الله بن عمر بن الْخطاب، عَن أَبِيه، وَأبي العشراء الدَّارمِيّ، عَن أَبِيه، وكرواية من روى عَن أَبِيه، عَن جده، عَن النَّبِي ﷺ، سَوَاء عَاد ضمير جده إِلَيْهِ، أَو إِلَى أَبِيه(۲).

روایت اکابر از اصاغر

ترجمہ: اور جب راوی ایسے شخص سے روایت کرے جو عمر میں یا مرتبہ میں راوی سے کمتر ہو، مانعۃ الخلو کے طریقہ پر نہ کہ مانعۃ الجمع کے، تو یہی نوع روایت الاکابر عن الاصاغر ہے۔

(اقسام) اور اس کی قسموں میں سے روایت آباء از ابناء، روایت صحابہ از تابعین، روایت شیخ از تلمیذ اور اس جیسی دوسری قسمیں ہیں۔ قاضی القضاۃ حافظ ابن حجر نے اضافہ کرتے ہوئے کہا: یا مشائخ سے حصولِ حدیث میں، کہا کہ اس کا برعکس یعنی روایت ابناء عن الآباء بکثرت پایا جاتا ہے، مثلاً: عبداللہ بن عمر بن الخطاب، عن أبیہ، اور ابوالعشراء الدارمی، عن ابیہ کی روایت، اور جیسے ان حضرات کی روایت جو بطریق عن ابیہ، عن جدہ، عن النبی ﷺ روایت کرتے ہیں، چاہے جدہ کی ضمیر راوی کی طرف لوٹ رہی ہو یا راوی کے والد کی طرف۔

---

(۱) "أَو فِي الْأَخْذ عَن الشُّيُوخ" اس عبارت کا تعلق اس مقام پر مناسب نہیں ہے؛ بلکہ اس کا تعلق روایت اقران سے ہے۔ (شرح الشرح لملا علی قاری: ص: ٦٣٣)

(۲) مثلاً: عن عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده، عن النبي ﷺ:

مشہور سند «عمرو بن شعیب عن أبیه عن جدِّه» کی تحقیق

عـــمرو بن شـــعیب بن محـــمد بن عـــبد الله بن عـــمرو بن العاص

عمرو	شعیب	محمد	عبد الله	عمرو بن العاص
(تبع تابعی)	(تابعی)	(تابعی)	(صحابی)	(صحابی)
جب شعیب نے محمد سے نہیں سنا، تو عمرو نے بدرجہ اولی نہیں سنا۔	شعیب نے اپنے والد محمد سے نہیں سنا، البتہ! دادا عبداللہ سے سنا ہے۔	شعیب کے بچپن میں ہی محمد فوت ہو گئے تھے۔	عبداللہ نے طویل عمر پائی اور شعیب کی پرورش بھی آپ نے ہی کی۔	

یہ صاحب «الصحیفة الصادقة» ہیں، جن کی ساڑھے سات سو (750) کے لگ بھگ روایات ہیں اور یہ تقریباً مکمل صحیفہ «مسند أحمد» میں مروی ہے۔

شعیب کا اپنے دادا عبداللہ سے سماع ثابت ہے اور اس سند سے معتبر کتب حدیث میں روایات لی گئی ہیں۔
حافظ ابن حجر عسقلانی اور دیگر متقدمین و متاخرین کبار محققین کے مطابق یہ کم از کم "حسن لذاتہ" کے درجہ کی سند ہے۔

عمرو بن شعیب عن أبیه عن جده میں «أبیه» اور «جدِّه» کی ضمیر کے مرجع میں چار (4) احتمالات ہیں:

احتمال	«أبیه» کی مراد	«جدِّه» کی مراد	حکم	دلیل
1) دونوں ضمیروں کا مرجع عمرو ہو۔	✓ شعیب	✗ محمد	منقطع	اس لیے کہ شعیب کا محمد سے سماع ثابت نہیں۔
2) دونوں ضمیروں کا مرجع شعیب ہو۔	✗ محمد	✓ عبداللہ	منقطع	اس لیے کہ عمرو کا اپنے دادا محمد سے سماع ممکن نہیں۔
3) پہلی ضمیر کا مرجع عمرو اور دوسری کا شعیب ہو۔	✓ شعیب (راجح)	✓ عبداللہ (راجح)	متصل	**کیونکہ عمرو کا شعیب سے اور شعیب کا عبداللہ سے سماع ثابت ہے۔**
4) پہلی ضمیر کا مرجع شعیب اور دوسری کا عمرو ہو۔	✗ محمد	✗ محمد		یہ صورت بالکل ممکن ہی نہیں۔

یہ نقشہ استاذِ محترم مفتی محمد صدیق مظفری صاحب حفظ اللہ نے جامعہ فاروقیہ شجاع آباد تخصص کی کلاس میں دورانِ سبق بنوایا تھا۔ (احمد شہزاد قصوری)

فصل: فِي السَّابِق و اللاحق. إِن اشْترك اثْنَان فِي الرِّوَايَة عَن شيخ، وَتقدم موت أَحدهمَا على موت الآخر، فَهُوَ النَّوْع الْمُسَمّى بالسابق واللاحق، وَقد عد الْعِرَاقِيّ هَذَا التَّقَدُّم من أَقسَام مُطلق الْعُلُوّ (۱).

روایتِ سابق ولاحق کا بیان

ترجمہ: فصل روایتِ سابق ولاحق کے بیان میں: اوراگر دو شخص ایک استاذ سے روایت کرنے میں شریک ہوں، اور ایک کی وفات دوسرے سے پہلے ہوجائے، تو اس نوع کا نام روایتِ سابق ولاحق ہے اور علامہ عراقی نے اس تقدم (کسی ایک کی پہلے وفات ہونا) کو مطلق علو کی اقسام میں شمار کیا ہے۔

فصل: فِي المهمل. إِن روى الرَّاوِي حَدِيثا عَن أحد اثْنَيْنِ متفقين فِي الإسم فَقَط، من كنية أَو غَيرهَا، أَو فِيهِ وَفِي اسْم الْأَب، أَو فيهمَا وَفِي اسْم الْجد، أَو فِيهِنَّ وَفِي النِّسْبَة، معبرا عَنهُ بِمَا فِيهِ الِاتِّفَاق، من غير أَن يتَمَيَّز عَن الآخر، فَهُوَ النَّوْع الْمُسَمّى بالمهمل.

وَحكمه أَن يَزُول إهماله بِظُهُور اخْتِصَاص الرَّاوِي بِأَحَدِهِمَا، لعدم رِوَايَته إِلَّا عَنهُ، فَإِن لم يظْهر ذَلِك، فَإِن كَانَا ثقتين لم يضر، أَو غير ثقتين ضرّ، كَمَا هُوَ الصَّحِيح، أَو مجهولين كَانَ الإهمال شَدِيدا، وَكَانَ الرُّجُوع فِي زَوَاله إِلَى الْقَرَائِن وَالظَّن الْغَالِب.

---

(۱) **مثال:** (۱) محمد بن إسحاق السراج، ولد السراج سنة ۲۱۶، وتوفي سنة ۳۱۳، وعاش ۹۷ سنة، اشترك في الرواية عنه البخاري والخفاف، وبين وفاتيهما مائة وسبع وثلاثون سنة أو أكثر، توفي البخاري سنة ۲۵۶هـ، وتوفي أبو الحسن أحمد بن محمد الخفاف النيسابوري سنة ۳۹۳، وقيل أربع وقيل خمس وتسعون وثلاثمائة.

(۲) وكذا الإمام مالك، اشترك في الرواية عن الزهري، وأحمد بن إسماعيل السهمي، وبين وفاتيهما مائة وخمس وثلاثون سنة؛ لأن الزهري توفي سنة ۱۲۴، وتوفي السهمي سنة ۲۵۹، والزهري اكبر سنا من ذلك. (تيسير مصطلح الحديث: ص: ۲۴۰)

مہمل کا بیان

ترجمہ: فصل مہمل کے بیان میں: اور اگر راوی ایسے دو شخصوں سے روایت کرے جو صرف نام میں باہم متفق ہوں، یعنی کنیت وغیرہ میں، یا اپنے اور باپ کے نام میں، یا ان دونوں (راوی و والد) میں اور دادا کے نام میں، یا ان تمام (راوی، والد، اور دادا) میں اور نسبت میں متفق ہوں، اور اس طرح بیان کرے جس میں اتفاق ہو، اور ایک دوسرے کی تمیز نہ ہوسکے تو اس نوع کو مہمل کہا جاتا ہے۔

اور اس کا حکم یہ ہے کہ اس کا اہمال ان دونوں میں سے کسی ایک کی خصوصیت کے ظاہر ہونے کی وجہ سے ختم ہوجاتا ہے؛ کیوں کہ صرف اس راوی کی روایت اس شیخ سے مروی ہے پھر اگر یہ ظاہر نہ ہوسکے اور دونوں راوی ثقہ ہوں تو یہ نقصان دہ نہیں ہے، یا دونوں ثقہ نہ ہوں تو یہ نقصان دہ ہے، اسی طرح صحیح قول بیان کیا گیا ہے، یا دونوں مجہول ہوں تو اہمالِ شدید ہے، اور اس کو ختم کرنے میں قرائن اور ظن غالب کی طرف رجوع کیا جائے گا۔

فصل: فِيمَن جحد الشَّيخ مرويه. إن كَانَ جَحده جزما، كَأَن يَقُول: كذب عَليّ، أَو مَا رويت هَذَا، أَو كذبت عَليّ، أَو مَا رويت لَك هَذَا، رد فِي اخْتِيَار قَاضِي الْقُضَاة، وَقبل فِي اخْتِيَار الْمحلي كالسبكي[١]. وَهُوَ مُقْتَضى ظَاهر التَّنْقِيح فِي أصولنا[٢].

---

(١) ابونصر تاج الدین عبد الوہّاب بن علی بن عبد الکافی سبکی (١٣٢٧ء-١٣٧٠ء = ٧٢٧ھ-٧٧١ھ) شافعی فقیہ، عرب مؤرخ اور دمشق کے قاضی القضاۃ تھے، آپ کی ولادت سن ٧٢٧ھ بمطابق ١٣٢٧ء قاہرہ میں ہوئی، اور وفات سن ٧٧١ھ بمطابق ١٣٧٠ھ دمشق میں ہوئی، صغر سنی میں اپنے والد، تقی الدین سبکی کے ہمراہ سن ٧٣٩ھ میں دمشق منتقل ہوئے، وہیں زندگی گزاری اور دمشق کے مشہور قضاۃ میں سے ہوگئے۔ (تلخيص از حاشية قفو الأثر: ١٠٦-١٠٧)

(٢) "التنقيح في أصولنا" سے مراد یہاں صدر الشریعہ عبید اللہ بن مسعود محبوبی، بخاری، حنفی، اصولی، فقیہ، بلاغی کی کتاب "تنقیح الاصول" ہے، آپ کی ولادت کا علم نہیں، البتہ آپ کی وفات سن ٧٤٧ھ میں بخاری میں ہوئی، اس کتاب میں انہوں نے فخر الاسلام بزدوی حنفی کی کتاب "أصول الفقه" کی تصحیح و تنقیح کی ہے، اور فخر الدّین رازی شافعی کی کتاب "المحصول" اور ابن الحاجب مالکی کی کتاب "منتهى السول والامل فى علم الأصول والجدل" میں سے کچھ مباحث ←

وَإِن كَانَ جَحده احْتِمَالا ، كَأَن يَقُول: مَا أذكر هَذَا، أَو لَا أعرفهُ، أَو لَا أعرف أَنِّي رويت هَذَا، قبل فِي الْأَصَح، لما أَنه قَول أَكثر الْعلمَاء، كمالك، وَالشَّافِعِيّ، وَأحمد فِي أصح الرِّوَايَتَيْنِ عَنهُ، وَمُحَمّد صَاحب الإِمَام الْأَعْظَم، والكرخي منا فِي رِوَايَة عَنهُ. وَفِي هَذَا النَّوْع الثَّانِي صنف الدَّارَقُطْنِيّ كتاب "من حدث وَنسي"(۱).

من حدث و نسي کا بیان

ترجمہ: فصل من حدث ونسی کے بیان میں: (شیخ راوی کی روایت کا انکار کرے۔)

اگر شیخ یقینی طور پر انکار کردے، مثلاً یہ کہے: اس نے مجھ پر جھوٹ بولا ہے، یا یہ کہے کہ میں نے اس سے یہ حدیث بیان نہیں کی، یا یہ کہے کہ تو نے مجھ پر جھوٹ بولا ہے، یا یہ کہے کہ میں نے تجھے یہ روایت بیان نہیں کی، تو (ان تمام صورتوں میں) قاضی القضاۃ حافظ ابن حجر عسقلانی کے مختار قول کے مطابق حدیث رد کردی جائے گی، اور علامہ عبد الوہاب سبکی کی طرح جلال الدین محلّی کے مختار قول کے مطابق قبول کی جائے گی۔ اور یہی قول ہمارے اصول کی کتابوں میں سے تنقیح الاصول (للامام صدر الشریعہ عبید اللہ بن مسعود محبوبی، بخاری، حنفی، ۷۴۷م) کی عبارت کے ظاہر کا مقتضیٰ ہے۔

اور اگر شیخ کا انکار احتمالی ہو، مثلاً: یہ کہے: مجھے یہ یاد نہیں ہے، یا یہ کہے کہ میں اس کو نہیں جانتا، یا یہ کہے کہ مجھے یاد نہیں پڑتا کہ میں نے یہ روایت بیان کی ہے، تو اصح قول کے مطابق اس حدیث کو قبول کیا جائے گا؛ کیونکہ اکثر علماء مثلاً: امام مالک، شافعی، اور امام احمد کی دو روایتوں میں سے ایک اصح روایت کے مطابق، اور امام اعظم کے شاگرد امام محمد، اور ہمارے حنفیہ میں سے امام کرخی کی ایک روایت کے مطابق یہی قول ہے، اور اس دوسری نوع سے متعلق امام دارقطنی نے "کتاب من حدث و نسي" نامی کتاب تصنیف کی ہے۔

کا اضافہ کیا ہے، پھر اس کی شرح لکھی اور اس کا نام "التوضیح فی حل غوامض التنقیح" رکھا، عبارت میں اسی کی جانب اشارہ ہے، اور اسے ۲ / ۱۳ میں سنت کی بحث کے تحت فصلِ طعن میں ذکر کیا ہے۔ (حاشیۃ قفو الاثر: ص: ۱۰۸)

(۱) مذہب راجح: جمہور کا مذہب صحیح ہے، کیوں کہ جب راوی حدیث اپنی روایت کردہ حدیث کو بھول گیا، لیکن اس سے روایت کرنے والا ثقہ ہے، تو صرف احتمال کی وجہ سے اس کی روایت مردود نہیں ہوگی، بہت سے محدثین

فصل: فِي المسلسل. قَالَ قَاضِي الْقُضَاة: إن اتّفق الروَاة فِي إسْنَاد من الْأَسَانِيد فِي صِيغ الْأَدَاء، كسمعت فلَانا، قَالَ سَمِعت فلَانا، أَو حَدثنَا فلَان، قَالَ حَدثنَا فلَان، أَو غَيرهَا من حالاتهم القولية، كسمعت فلَانا يَقُول أشهد بِاللّٰه لقد حَدثنِي فلَان، إِلَى آخِره. أَو الفعلية كدخلنا على فلَان، فأطعمنا تَمرا، إِلَى آخِره. أَو كلتيهما، كحدثني فلَان وَهُوَ آخذ بلحيته، قَالَ: آمَنت بِالْقدرِ إِلَى آخِره.

زَاد الْعِرَاقِيّ فَقَال: أَو من صفاتهم، كالمسلسل بِرِوَايَة الْفُقَهَاء، أَو الْحفاظ، أَو من غير ذَلِك، فَهُوَ المسلسل. قَال: وَهُوَ من صِفَات الْإِسْنَاد، وَقد يَقع التسلسل فِي مُعظم الْإِسْنَاد، كَحَدِيث المسلسل بالأولية.

حدیث مسلسل کا بیان

ترجمہ: **فصل حدیث مسلسل کے بیان میں: قاضی القضاۃ حافظ ابن حجر عسقلانی فرماتے ہیں کہ: اگر کسی سند کے رواۃ ادائے حدیث کے صیغوں میں متفق ہوں، جیسے:** سمعت فلانا قال: سمعت فلاناً (**میں نے فلاں کو یہ کہتے ہوئے سنا کہ میں نے فلاں سے سنا**)، یا حدثنا فلان قال: حدثنا فلان (**ہم سے فلاں نے یہ کہتے ہوئے بیان کیا کہ ہم سے**

⬅ اپنی روایت کردہ احادیث بھول گئے، کوئی کہتا: "حدثني فلان عن فلان بكذا أو كذا". **خطیب بغدادی نے ایسی روایات کو اپنی کتاب**" اخبار من حدث ونسي " **میں جمع فرمایا ہے۔** (علوم الحدیث: ۱۱۶-۱۱۸، تدریب الراوی: ۱/ ۳۳۴، فتح المغیث: ۲/ ۷۷)

مثال: "عبد العزيز الدراوردي عن ربيعة بن أبي عبد الرحمن عن سهيل بن أبي صالح عن أبيه عن أبي هريرة أن رسول الله – صلى الله عليه وآله وسلم – قضى باليمين مع الشاهد. (سنن ابي داود: كتاب الأضحية، باب القضاء باليمين والشاهد، رقم: ۳۶۱۰، ۳۶۱۱، ترمذي: كتاب الأحكام، باب في اليمين مع الشاهد، رقم: ۱۳۴۳)

عبد العزیز فرماتے ہیں: میں نے اس کا سہیل کے سامنے ذکر کیا، تو انہوں نے فرمایا:" أخبر بي ربيعة " **وہ میرے نزدیک ثقہ ہیں، میں نے ان کو بیان کیا، وہ مجھے یاد نہیں، عبد العزیز فرماتے ہیں: سہیل کو کچھ کمزوری لاحق ہوگئی تھی اور ان کی عقل کی کمزوری کی بنا پر وہ اپنی بعض احادیث بھول جاتے تھے، سہیل اس کے بعد حدیث** " عن ربيعة عني عن أبيه " **کہہ کر روایت کرتے تھے۔**

فلاں نے بیان کیا) یا ان صیغوں کے علاوہ قولی حالت میں متفق ہوں، جیسے: سمعت فلانا یقول: أشهد باللّٰه لقد حدثني فلان، إلى آخره (میں نے فلاں کو کہتے ہوئے سنا کہ میں خدا کو گواہ بناتا ہوں کہ مجھ سے فلاں نے بیان کیا، آخر سند تک) یا فعلی حالت میں متفق ہوں، جیسے: راوی کا یہ کہنا کہ: دخلنا على فلان فأطعمنا تمرا إلى أخره (ہم فلاں کے پاس گئے، تو انہوں نے ہمیں کھجور کھلایا، آخر سند تک) یا قولی اور فعلی دونوں حالتوں میں متفق ہوں، جیسے: راوی کا یہ کہنا کہ: حدثني فلان وهو آخذ بلحيته قال: آمنت بالقدر إلى آخره (مجھ سے فلاں نے اپنی ڈاڑھی پکڑ کر بیان کیا کہ میں تقدیر پر ایمان لایا آخر سند تک، تو یہ نوع "مسلسل" ہے۔

یہاں علامہ عراقی نے اضافہ کرتے ہوئے کہا: یا صفات میں متفق ہوں، مثلاً: مسلسل بروایۃ الفقہاء، یا مسلسل بروایۃ الحفاظ، یا اس کے علاوہ دوسری صورتیں، تو یہ مسلسل ہے۔ ابن حجر فرماتے ہیں کہ: یہ تسلسل سند کی صفات میں سے ہے، اور کبھی تسلسل کسی سند کے بڑے حصے میں ہوتا ہے، جیسے: حدیث مسلسل بالاولیۃ۔

فصل: فِي وُجُوهِ التَّحَمُّل:

١- فَمِنْهَا: السماع من لفظ الشَّيْخ.

٢ - وَمِنْهَا: الْقِرَاءَة عَلَيْهِ وَهِي أرفع مِنْهُ عِنْد أبي حنيفَة رضي الله عنه، خلافًا لِلْجُمْهُورِ إِذْ عكسوا، ولمالك إِذْ سوى بَينهمَا فِي أشهر الرِّوَايَتَيْنِ عَنهُ، وَهُوَ مُخْتَار ابْن الساعاتي منا. وَمِنْهَا: السماع عَلَيْهِ بِقِرَاءَة غيره (١).

---

(١) حنفیہ کلام علی السنۃ کو چار قسموں میں منقسم کرتے ہیں: (١) طرق الاتصال برسول اللّٰه. (٢) الانقطاع الظاهر والباطن. (٣) محل الخبر. (۴) الخبر.

شروع کی تین قسموں سے متعلق بحث گزر چکی، اور قسم اخیر خبر ہے، جس کی دو قسمیں ہیں: (١) وہ ہے کہ جو نفس خبر سے متعلق ہو۔ (٢) وہ جو معنی خبر سے متعلق ہو۔

نفس خبر کے تین اطراف ہیں: (١) طرف السماع (٢) طرف الحفظ (٣) طرف الاداء یا طرف التبلیغ۔

طرف التحمل (السماع): حنفیہ طرف التحمل کو طرف السماع سے تعبیر کرتے ہیں، اس کی دو قسمیں ہیں:

(١) عزیمت، (٢) رخصت۔ (یہ حنفیہ کی خاص تقسیم ہے)

(١) عزیمت: وہ طرف التحمل ہے، جس میں سماع ہو۔ (٢) رخصت: وہ طرف التحمل ہے، جس میں سماع نہ ہو۔ ←

اخذ حدیث کے طریقے

ترجمہ: فصل اخذ حدیث کے طریقوں کے بیان میں:

(قراءۃ الشیخ) (۱) پہلا طریقہ: سماع بلفظ الشیخ (شیخ پڑھے اور شاگرد سنے)۔

(قراءت علی الشیخ) (۲) دوسرا طریقہ: قراءت علی الشیخ (شاگرد پڑھے اور استاذ سنے)، اور یہی طریقہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک افضل و اعلیٰ ہے، اس میں جمہور نے اختلاف کیا ہے؛ کیونکہ کہ وہ اس کے برعکس طریقہ (قراءۃ الشیخ) کو راجح قرار دیتے ہیں، اور امام مالک نے بھی اختلاف کیا ہے؛ اس لئے کہ ان کی دو مشہور روایت میں سے ایک روایت کے مطابق انہوں نے دونوں طریقوں کو یکساں قرار دیا، اور یہی ہمارے حنفیہ میں سے ابن الساعاتی کا مختار قول

عزیمت کی چار قسمیں ہیں: (۱) السماع من الشیخ. (۲) القراءۃ علی الشیخ. (۳) الکتابۃ. (۴) الرسالۃ.

حنفیہ شروع کی دو قسموں کو خالص عزیمت شمار کرتے ہیں، اس وجہ سے کہ ان دونوں میں سماع حقیقی ہے، اور اخیری دونوں قسمیں پہلی دونوں قسموں سے مختلف ہیں، اس وجہ سے کہ ان دونوں میں رخصت کا کچھ شبہ موجود ہے۔

رخصت کی دو قسمیں ہیں: (۱) الإجازۃ (۲) المناولۃ. (کشف الاسرار: ۳۸/۲، التوضیح علی التلویح: ۲۳/۲)

اقسام عزیمت کی تشریح:

(۱) **السماع من الشیخ:** کیفیت: استاذ اپنی زبان سے حدیث کے الفاظ کہے، خواہ یادداشت سے یا کتاب دیکھ کر، اور مستفیدین سنے، خواہ لکھیں یا نہ لکھیں۔ (تدریب الراوی: ۸/۲، علوم الحدیث: ۱۳۲، فتح المغیث: ۱۵۵/۲)

(۲) **القراءۃ علی الشیخ:** کیفیت: کسی محدث کی روایت کردہ احادیث کو اس کے سامنے پڑھا جائے اور وہ خود سن کر تصدیق و تصویب کرے، خواہ زبانی پڑھا جائے یا کتاب سے اور خود طالب علم پڑھے یا دوسرا کوئی، اور خواہ محدث بھی پڑھنے والے کے ساتھ زبانی پڑھتا رہے یا یہ کہ کتاب لے کر وہ خود، یا کوئی معتمد مقابلہ کرتا رہے۔

قراءۃ الشیخ اور قراءۃ علی الشیخ میں کون افضل ہے؟ اس سلسلے میں تین اقوال ہیں:

(۱) امام بخاری (م: ۲۵۶ھ)، امام مالک (م: ۱۷۹ھ) اور اکثر علماء حجاز و کوفہ اور اکثر محدثین کے نزدیک دونوں برابر ہے، یہی حنفیہ میں سے ابن الساعاتی (م: ۶۹۴ھ) اور ملا علی قاری (م: ۱۰۱۴ھ) کا مذہب ہے۔

(۲) علماء مشرق و خراسان کے نزدیک قراءۃ الشیخ راجح ہے، اس کو عمرو بن الصلاح (م: ۶۴۲ھ) نے راجح قرار دیا ہے، ابوبکر جصاص سرخسی اور علامہ عبدالعزیز بخاری کا یہی مذہب ہے۔ (الفصول: ۶۲/۲، اصول سرخسی: ۱/ ۳۷۵-۳۷۶، کشف الاسرار: ۸۱/۳-۸۲)

ہے، اور قراءۃ علی الشیخ کی ایک شکل یہ ہے کہ شیخ کے سامنے سماع حدیث کسی دوسرے شاگرد کے پڑھنے سے ہو۔

٣ - وَمِنْهَا: الْإِجَازَة الْخَاصَّة الْمعينَة، خلافًا لأبي طَاهِر الدباس منا، إِذْ قَالَ بإبطالها، وَالْمُخْتَار فِيهَا وفَاقا لِابْنِ الساعاتي أَن الْمُجِيز إِن كَانَ عَالما بِمَا فِي الْكتاب، وَالْمجَاز لَهُ فهما ضابطا: جَازَت الرِّوَايَة بهَا، وَوَقع بهَا الِاحْتِجَاج، وَإِلَّا بطلت عِنْد أبي حنيفَة وَمُحَمّد، وَصحت عِنْد أبي يُوسُف. قَالَ: والأحوط مَا قَالَاه. نعم قد قَالَ غَيره منا: هِيَ أَمر لَا يحْتَج بِهِ، وَلَكِن يتبرك بِهِ[1].

ترجمہ: (اجازت خاصہ) (۳) تیسرا طریقہ اجازتِ خاصہ معینہ ہے (مجاز لہ اور مجاز بہ متعین ہو)، اس طریقہ میں ہمارے حنفیہ میں سے ابوطاہر دَبّاس نے اختلاف کیا ہے، کیونکہ وہ

---

(۳) امام ابوحنیفہ (م: ۱۵۰ھ) اور ابن ابی ذئب (م: ۱۵۹ھ) نیز امام مالک (م ۱۷۹ھ) (ایک روایت کے مطابق) سے منقول ہے کہ قراءۃ علی الشیخ راجح ہے۔ (اصول سرخسی: ۱/۲۸۱، توضیح المبانی: ۳۳۵، نہایۃ الوصول: ۱۷۱، الکفایۃ: ۲۲۲)

دونوں قسموں میں طالب کے لیے جائز ہے کہ کہے "حدثني" "أخبرني" اور "سمعت"، لیکن حنفیہ فرماتے ہیں کہ: شیخ کا اقرار قراءت کے درجہ میں ہے، یہی وجہ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک دونوں قسموں میں مختار مذہب یہ ہے کہ راوی بہ وقت اداء "حدثنا فلان" کہے۔ (کشف الاسرار: ۳/۴۲، اصول سرخسی: ۱/ ۱۳۸۲، الکافی: ۳/۱۳۴۱)

(۱) ماقبل میں طرف التحمل کی دو قسمیں بیان کی گئی تھی، اس میں سے دوسری قسم رخصت کے اقسام کی وضاحت:

(۱) **اجازت: کیفیت:** استاذ و محدث اپنے شاگرد سے کہے کہ میں تم کو اپنے واسطے سے فلاں کتاب، یا فلاں حدیث کی روایت کی اجازت دیتا ہوں۔ (علوم الحدیث: ۱۶۳، تدریب: ۲/ ۴۲)

انواع: اس کی بہت سی صورتیں ہیں: (۱) یہ کہ کسی معین و مخصوص آدمی کو معین و مخصوص کتاب کی احادیث کی روایت کی اجازت دی جائے۔ (۲) کسی متعین یا غیر متعین آدمی کو اپنی تمام روایات یا چند غیر متعین روایات کی اجازت دی جائے۔ (۳) غیر موجود کو اجازت دی جائے، خواہ موجود کا تابع بنا کر کہ فلاں اور اس کی اولاد کو اجازت دیتا ہوں یا مستقلا کہ فلاں کی اولاد کو اجازت دیتا ہوں۔

حکم: جمہور محدثین کے نزدیک صحیح اور معمول بہ پہلی صورت ہے، بعض محدثین اور (ایک روایت کے مطابق) امام شافعی، نیز ائمہ احناف میں سے ابوطاہر الدباس کا اس میں اختلاف ہے، جسے ابن الحنبلی نے بھی ذکر کردیا ہے۔ تمام حنفیہ اجازت خاصہ معینہ کی صحت کے قائل ہیں؛ لیکن شرط یہ ہے کہ مجیز خط میں موجود چیزوں کو جانتا

اس کے منکر ہیں، اور اس میں مختار قول جس سے ابن الساعاتی نے موافقت کی ہے وہ یہ ہے کہ مجیز اپنی کتاب سے اچھی طرح واقف ہو، اور مجازلہ سمجھ دار ضابط ہو، تو اس کے لئے شیخ سے روایت کرنا جائز ہے، اور اس کے ذریعہ استدلال کرنا درست ہے، ورنہ یہ اجازت طرفین، یعنی امام ابوحنیفہ ومحمد کے نزدیک باطل ہے، اور امام ابو یوسف کے نزدیک صحیح ہے، ابن الحنبلی نے کہا کہ جو بات طرفین نے کہی اسی میں احتیاط ہے، جی ہاں! ہمارے اُصحاب میں سے امام ابو یوسف کے علاوہ دوسرے حضرات نے یہی بات کہی ہے کہ یہ ایسا امر ہے کہ اس سے استدلال نہیں کیا جاسکتا، البتہ اس سے برکت حاصل کی جاسکتی ہے۔

اور پہچانتا ہو اور مجازلہ اس کو سمجھتا ہو اور وہ ضابط ہو۔

اختلاف کی اصل بنیاد "كتاب القاضي إلى القاضي" والا مسئلہ ہے، طرفین کے نزدیک کتاب میں موجود چیز کا علم شرط ہے اور امام ابو یوسف کے نزدیک شرط نہیں ہے۔ (تقويم الادلة: ۱۹۲، التحرير: ۳۴۰، التقرير والتحبير: ۲/ ۲۸۲، مسلم الثبوت: ۲/ ۱۲۷)

ترجیح کے سلسلے میں متاخرین مختلف ہیں: (۱) ابوبکر جصاص (م: ۳۷۰ھ)، قاضی ابوزید الدبوسی (م: ۴۳۰ھ) ابن الہمام (م: ۸۶۱ھ)، علامہ بزدوی (م: ۴۸۲ھ) اور ابن الساعاتی (م: ۶۰۴ھ) وغیرہ نے امام ابو حنیفہ اور امام محمد کی رائے کو اختیار کیا ہے۔ (الفصول: ۲/ ۶۳، تقويم الادلته: ۱۹۲، اصول بزدوی: ۱۸۵، نهاية الوصول: ۲/ ۱۷۲)

محققین متاخرین احناف، علامہ تفتازانی (م: ۷۹۱ھ)، ابن الہمام (م: ۸۶۱ھ)، ابن امیر حاج (م: ۸۷۹ھ)، ملا بہاری (م: ۱۱۱۹ھ) اور علامہ عبدالحی لکھنوی (م: ۱۳۰۴ھ) وغیرہم نے امام ابو یوسف کے قول کو اختیار کیا ہے۔
(التلويح: ۲/ ۳۰، التحرير: ۳۴۰، التقرير والتحبير: ۲/ ۲۸۱-۲۸۲، مسلم الثبوت: ۲/ ۱۲، ظفر الامانی: ۵۱۴-۵۱۵)

علامہ سرخسی (م: ۴۵۰ھ) فرماتے ہیں: کہ میرے نزدیک اصح یہ ہے کہ مجازلہ جب خط میں موجود چیزوں کو نہ جانتا ہو، تو ائمہ ثلاثہ: امام ابوحنیفہ، امام محمد اور امام ابو یوسف کے نزدیک بھی اجازت صحیح نہیں ہے؛ اس لیے کہ امام ابو یوسف نے كتاب القاضي إلى القاضي والے مسئلہ میں جو اس صورت کو جائز قرار دیا ہے، وہ ضرورت کی بنیاد پر ہے اور وہ بھید اور اسرار پر مشتمل ہونا ہے، کاتب ومکتوب الیہ یہ نہیں چاہتے ہیں کہ ان دونوں کے علاوہ کوئی دوسرا اس پر مطلع ہو، اور یہ ضرورت احادیث رسول میں نہیں پائی جاتی، لہٰذا امام ابو یوسف (م: ۱۸۲ھ) کے نزدیک بھی یہ جائز نہیں ہوگا۔ (اصول سرخسی: ۱/ ۲۸۳، کشف الاسرار: ۳/ ۴۳)

علامہ بزدوی (م: ۴۸۲ھ) نے دونوں احتمال کا ذکر فرمایا ہے؛ لیکن کوئی راجح قول ذکر نہیں فرمایا۔ (کنز الوصول: ۱۸۵)
لیکن ابن الہمام (م: ۸۶۱ھ) فرماتے ہیں: کہ علامہ سرخسی نے امام ابو یوسف کے مذہب عدم جواز کی

٤ - وَمِنْهَا المناولة، بِشَرْط اقترانها بِالْإِذْنِ للرواية، لتصح الرِّوَايَة بهَا عِنْد من يجوزها، وَهِي بِهَذَا الشَّرْط أرفع أَنْوَاع الْإِجَازَة. وَصورتهَا: أَن يدْفع الشَّيْخ أَصله أَو مَا قَامَ مقَامه من فرع مُقَابل بِهِ، مملكا أَو معيرا، أَو يحضر الطَّالِب أصل نَفسه أَو الْفَرْع الْمُقَابل بِهِ، فيتأمله الشَّيْخ، ثمَّ يناوله أيا كَانَ مِنْهَا، قَائِلا: هَذَا روايتي عَن فلَان، فاروه عني (۱).

ترجمہ: (مناولہ) (۴) چوتھا طریقہ مناولہ ہے: اس میں یہ شرط لگائی گئی ہے کہ مناولہ روایت بیان کرنے کی اجازت کے ساتھ متصل ہو، تا کہ جسے روایت کی اجازت دی ہے اس کے لئے روایت کرنا صحیح ہوجائے، اور مناولہ اس شرط کے ساتھ اجازت کی سب سے اعلی وارفع قسم ہوگی اور اس کی صورت یہ ہے کہ شیخ تلمیذ کو اپنی اصل کتاب یا اس کی نقل جس کا

⬅ جو توضیح وتشریح کی ہے، محل نظر ہے۔ (تفصیل کے لیے دیکھئے: التحریر: ۳۴۰)
ابن امیر حاج، ملا بہاری، اور امیر پاشا نے ابن الہمام کی تائید کی ہے۔ (مسلم الثبوت: ۱۲۸/۲، تیسیر التحریر: ۹۴/۳)

(۱) **مناولہ:** کسی شیخ ومحدث کا اپنے شاگرد کو اپنی کوئی تحریر یا کتاب عطا کرنا۔
مناولہ کی دو قسمیں ہیں: (۱) مناولہ مع اجازت: محدث کا طالب علم کو اپنی کوئی تحریر نوشتہ و کتاب یہ کہہ کر دے کہ یہ میری فلاں سے نقل کردہ روایات ہیں، تم ان کو میرے واسطہ سے نقل کرو، خواہ وہ تحریر اسے ہدیہ کردے یا نقل کے بعد واپس لے لے۔ (۲) مناولہ بلا اجازت: محدث اپنی کوئی تحریر کسی کو دے اور زبان سے کچھ نہ کہے۔
مناولہ مع اجازت کا حکم: روایت جائز ہے، اس کا مرتبہ پہلی دونوں صورتوں سے کمتر اور اجازت کی دوسری تمام صورتوں سے اوپر ہے۔ (اصول بزدوی: ۱۸۵، اصول سرخسی: ۱/ ۲۸۲، التحریر: ۳۴۰، تدریب الراوی: ۲/ ۴۵)
مناولہ بلا اجازت کا حکم: حنفیہ ومحدثین کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اس صورت میں روایت جائز نہیں۔
(حوالہ بالا، علوم الحدیث: ۱۶۵، تدریب الراوی: ۲/ ۴۵، کشف الاسرار: ۳/ ۴۵)
وہ الفاظ جس کا استعمال اجازت ومناولہ میں جائز ہے: حنفیہ کے نزدیک اولی اور مستحب یہ ہے کہ اجازت کے صریح الفاظ ہوں، جیسے: "أجازني"۔
یہ بھی جائز ہے کہ سننے اور پڑھنے کے الفاظ ہوں، بشرطیکہ اجازت کی قید موجود ہو۔ مثلا: "حدثنا إجازة"، "أخبرنا إجازة" وغیرہ۔ (کشف الاسرار: ۲/ ۴۴، اصول سرخسی: ۱/ ۳۷۷)
ائمہ احناف اس بارے میں مختلف ہیں کہ کیا "حدثني" مطلقاً بغیر اجازت کی قید کے جائز ہے یا نہیں؟
راجح یہی ہے کہ عرف اجازت میں "أجازني" اور "حدثني إجازة" ہے، نہ کہ مطلقا "حدثني"، چنانچہ یہ بات ثابت ہوگئی کہ مطلق "حدثني" جائز نہیں ہے، جیسا کہ علامہ سرخسی سے منقول ہے۔
محدثین کا صحیح مذہب بھی یہی ہے کہ "حدثنا" اور "اخبرنا" مطلقاً بغیر اجازت کی قید کے جائز نہیں ہے۔
(تدریب الراوی: ۲/ ۲۹، تیسیر مصطلح الحدیث: ۱۵۹-۱۶۱)

اصل کتاب سے تقابل کیا گیا ہو تملیک یا عاریت کے طور پر دے، یا تلمیذ شیخ کی اصل کتاب یا تصحیح شدہ نسخہ شیخ کے روبرو پیش کرے، پھر شیخ غور وفکر کے ساتھ اسے پڑھے، پھر کتاب میں موجود روایات کی یہ کہہ کر اجازت دے: "هذا روايتي عن فلان، فاروه عني." (یہ میری فلاں سے مرویات ہے، اس کو تم مجھ سے روایت کرو۔)

٥- وَمِنْهَا: الْمُكَاتبة، وَهِي أَن يكْتب الشَّيْخ شَيْئا من حَدِيثه بنَفسِهِ، أَو بغَيْرِهِ بِإِذْنِهِ، إِلَى غَائِب عَنهُ، أَو حَاضر عِنْده. وَلَا يشْتَرط الْإِذْن بالرواية فِيهَا على الصَّحِيح[1].

ترجمہ: (مکاتبہ) (۵) پانچواں طریقہ مکاتبہ ہے: اور وہ یہ ہے کہ شیخ اپنی سنی ہوئی احادیث میں سے کچھ حدیثیں غائب یا حاضر شخص کو خود لکھ کر یا دوسرے سے لکھوا کر بشرط اجازت دے اور صحیح قول کے مطابق اس میں روایت کے ساتھ اجازت کی شرط نہیں ہے۔

---

(۱) حنفیہ اس کی صحت پر استدلال کرتے ہوئے فرماتے ہیں: کتاب و رسالت غائب کی طرف سے حاضر کے لیے شرعا اور عرفا خطاب کے درجہ میں ہے۔ (اصول سرخسی: ۱/ ۲۸۲، کشف الاسرار: ۳/ ۴۳)

کتابت و رسالت میں سے ہر ایک کی دو قسمیں ہیں: (۱) کتابت و رسالت مع اجازت: تحریر کے ساتھ یہ کہنا یا لکھنا کہ میں نے جو کچھ لکھ کر تمہیں دیا اور بھیجا ہے، اس کی روایت کی تم کو اجازت ہے۔ (۲) کتابت و رسالت بلا اجازت: جس کے ساتھ روایت کی اجازت کا تذکرہ نہ ہو۔

ان دونوں قسموں سے تین مسائل متعلق ہے: (۱) حنفیہ کے درمیان اس مسئلے میں اختلاف ہے کہ کیا کتابت یا رسالت سے حاصل شدہ روایت کی صحت کے لیے، اذن واجازت کا صراحۃً ذکر بھی شرط ہے؟

ائمہ احناف فرماتے ہیں کہ: صحیح یہ ہے کہ صراحۃ اذن شرط نہیں ہے؛ بلکہ ضمنا اجازت واذن کافی ہے، یعنی قاصد وخط کا ارسال کافی ہے، چنانچہ قاصد اور خط کے ارسال کے معنی یہ ہیں کہ اس کی طرف سے روایت کی اجازت ہے۔

یہی علامہ ابن الہمام (م:۸۶۱ھ)، علامہ عبدالعزیز بخاری (م:۷۳۰ھ)، علامہ بابرتی (م:۷۸۲ھ)، ابن الحنبلی (م:۹۷۱ھ)، علامہ عبدالحی لکھنوی (م:۱۳۰۴ھ) اور علامہ شبیر احمد عثمانی (م:۱۳۶۹ھ) وغیرہم کا مذہب ہے۔ (التحریر: ۳۳۹، کشف الاسرار: ۳/ ۸۳، التقریر: ۲/ ۳۴۰، ظفر الامانی: ۲۲۵، فتح الملہم: ۱/ ۱۶۱)

کیا صحت مکاتبت کے لئے بینہ (گواہ) شرط ہے؟: حنفیہ اس مسئلہ میں مختلف ہیں:

(۱) صحت مکاتبہ ومراسلہ کے لیے شرعی گواہوں کی شرط ہے، جیسا کہ کتاب القاضی إلی القاضی میں شرط ہے، قاضی ابوزید الدبوسی (م:۴۳۰ھ)، علامہ بزدوی (م:۴۸۲ھ)، علامہ نسفی (م:۷۱۰ھ)، ابن ملک ⟸

٦- وَمِنْهَا: الوجادة، وَهِيَ أَن يجد بِخَط يعرف كَاتبه: مَالم يَأْخُذهُ عَنهُ بِسَمَاع وَلَا قِرَاءَة، وَلَا غيرهمَا، فَيَقُول: وجدت بِخَط فلَان، ثمَّ يَسُوق الْإِسْنَاد والمتن.

٧- وَمِنْهَا: الْوَصِيَّة بِالْكتاب، وَهِيَ أَن يُوصي - عِنْد مَوته أَو سَفَره -لشخص معين بِأَصْلِهِ أَو أُصُوله.

ترجمہ: (وجادہ) (٦) چھٹا طریقہ وجادہ ہے: اور وہ یہ ہے کہ کسی شخص کو حدیثیں ایسی

➲ (م: ۸۵۴ھ) اور ملا جیون (م: ۱۱۳۰ھ) نے اس کو اختیار کیا ہے۔ (تقویم الادلة: ۱۹۱، اصول بزدوی: ۱۸۳، شرح المنار: ۶۵۵، المنار: ۲ / ۶۴، نور الانوار: ۲ / ۶۴)

(۲) جمہور ائمہ احناف فرماتے ہیں کہ بینہ شرط نہیں ہے؛ بس اس قدر کافی ہے کہ مکتوب الیہ کاتب کے خط کو پہچانتا ہو۔ ابوبکر الجصاص (م: ۳۷۰ھ)، علامہ عبدالعزیز بخاری (م: ۷۳۰)، ابن الہمام (م: ۸۶۱)، ابن الحنبلی (م: ۹۷۱ھ)، علامہ عبدالحی لکھنوی (م: ۱۳۰۴ھ) اور علامہ شبیر احمد عثمانی (م: ۱۳۶۹ھ) نے اس کو اختیار کیا ہے۔

(الفصول: ۲/ ۲۲، کشف الاسرار، ۳/ ۸۴، ظفر الامانی: ۵۲۳، مبادئ علم حدیث: ۵۰۴)

مذہب راجح: مذہب راجح متاخرین علماء احناف کا یہ ہے کہ صحت مکاتبہ ومراسلہ کے لیے بینہ شرط نہیں ہے، یہی اکثر محدثین کا مذہب ہے، جنھوں نے بینہ کی شرط کو ضروری قرار دیا، ان کا قول ضعیف ہے۔

(۳) وہ الفاظ جس کا استعمال کتابت و رسالت میں جائز ہے: طالب ان دونوں قسموں میں کہے: "كتب إلي فلان" یا "أرسل إلى فلان" یا "أخبرني مكاتبة"، لیکن حنفیہ کے نزدیک مختار و پسندیدہ مکاتبہ ومراسلہ میں یہ ہے کہ بوقت اداء: "أخبرنا" کہے، نہ کہ "حدثنا"؛ کیوں کہ تحدیث مشافہہ حدیث کی روایت کے ساتھ خاص ہے، اور مکاتبہ ومراسلہ میں مشافہ نہیں پایا جاتا۔

مکاتبہ مناولہ پر مقدم ہے: حنفیہ "مکاتبہ" کو مناولہ پر مقدم کرتے ہیں، دلیل اس کی یہ ہے کہ مکاتبہ اقسام عزیمت میں سے ہے، اور "مناولہ" اقسام رخصت میں سے، علامہ عبدالعزیز بخاری (م: ۷۳۰ھ) اس کی علت یہ بیان فرماتے ہیں کہ: کتابت و رسالت، خطاب کی مانند ہے، اور دونوں باب العزیمت کی قبیل سے ہے، برخلاف حاضر کے حق میں مناولہ اور اجازت، اس لیے کہ اصل اس کے حق میں خطاب ہے، یہی وجہ ہے کہ یہ ثابت نہیں کہ آپ ﷺ ان دونوں طریقوں سے حاضرین کو تبلیغ کی دعوت پیش کی ہو، چنانچہ وہ دونوں: مناولہ اور اجازت مثل خطاب نہیں ہے، ہاں ہم نے ان کو ضرورتاً جائز قرار دیا ہے، چنانچہ وہ دونوں باب رخصت کی قبیل سے ہے نہ کہ باب العزیمت کی قبیل سے۔ (کشف الاسرار: ۲ / ۴۲)

محدثین مکاتبہ اور مناولہ - جو مقرون بالاجازۃ ہو - کے مابین باعتبار صحت وقوت کے مساوات کے قائل ہیں۔ (علوم الحدیث: ۱۷۴، تدریب الراوی: ۲/ ۵۵، فتح المغیث: ۲ / ۳)

تحریر کے ساتھ ملے جس کے محرر کو جانتا ہو، لیکن اس نے اس صاحب تحریر سے حدیث بذریعہ سماع وقراءت یا ان دونوں کے علاوہ کسی طریقے سے حاصل نہ کی ہو، پھر وہ حدیث بیان کرتے وقت کہے کہ: "وجدت بخط فلان" (میں نے فلاں کی تحریر میں پایا)، پھر سند و متن کو بیان کرے۔

(وصیت کتاب) (۷) مکتوب کے ذریعہ وصیت کرنا: اور وہ یہ ہے کہ کوئی شخص اپنے انتقال یا سفر کے وقت کسی متعین شخص کے لئے اپنے ایک یا متعدد مجموعۂ احادیث کی وصیت کرے۔

٨ - والإعلام، وَهُوَ أَن يعلم أحد الطّلبَة بِأَنِّي أروي الكتاب الْفُلَانِيّ عَن فلَان. بِشَرْط الْإِذْن بالرواية فيهمَا على الْأَصَح، وَإِلَّا فَلَا عِبْرَة بهما.

كَمَا لَا عِبْرَة بِالْإِجَازَةِ الْعَامَّة فِي الْمجَاز لَهُ، نَحْو أجزت لجَمِيع الْمُسلمين، أَو لمن أدْرك حَياتِي، أَو لأهل الإقليم الْفُلَانِيّ، أَو الْبَلدة الْفُلَانِيَّة، بِخِلَافِهَا فِي الْمجَاز بِهِ، نَحْو أجزت لَك جَمِيع مَا تجوز لي وعني رِوَايَته.

وَلَا بِالْإِجَازَةِ للْمَجْهُول من مُبْهَم أَو مهمل، وَلَا بِالْإِجَازَةِ للمعدوم، كأجزت لمن سيولد لفُلَان، أَو لَك، وَلمن سيولد لَك، وَلَا بِالْإِجَازَةِ الْمُعَلقَة بِمَشِيئَة الْغَيْر، لموجود أَو غَيره، كأجزت لَك إِن شَاءَ فلَان، أَو لمن شَاءَ فلَان على الْأَصَح فِيهِنَّ[1].

ترجمہ: **(اعلام)** (۸) آٹھواں طریقہ: اعلام ہے: اور وہ یہ ہے کہ شیخ کسی شاگرد کو بتلادے کہ میں فلاں کتاب فلاں شخص سے روایت کرتا ہوں۔

(۱) تنبیہ: انواع طرق تحمل: قراءة الشیخ والعرض، الکتابۃ، الرسالۃ، اجازت، مناولہ، یہی وہ طرق ہیں، جن کو ائمہ احناف نے کتب اصول میں ذکر کیا ہے، اور تحمل حدیث میں حنفیہ کے نزدیک یہی طرق معتبر ہیں۔

حافظ ابن الصلاح نے تحمل حدیث کے لیے دوسرے اور تین طرق کا ذکر کیا ہے: (۱) اعلام، (۲) وصیت اور (۳) وجادہ، اور اس بات کی صراحت کی ہے کہ اعلام و وصیت سے روایت جائز نہیں، ہاں وجادہ میں جائز ہے اور یوں کہے: "وجدت بخط فلان"۔ (معرفۃ انواع علوم الحدیث: ۲۸۶-۲۸۹)

متاخرین ائمہ احناف مثلاً علامہ عبدالعزیز بخاری (م: ۷۳۰ھ) ابن امیر حاج (م: ۸۷۹ھ)، ابن الحنبلی (م: ۹۷۱ھ) اور علامہ عبدالحی لکھنوی (م: ۱۳۰۴ھ) نے بھی ابن الصلاح (م: ۶۴۲ھ) کی پیروی کرتے ہوئے سات اقسام کا ذکر کیا ہے۔ (کشف الاسرار: ۳/ ۹۶-۹۷، التقریر والتحبیر: ۲/ ۲۸۱-۲۸۴، ظفر الامانی: ۵۱۲، ۵۱۳)

ان دونوں صورتوں (وصیت و اعلام) میں اصح قول کے مطابق اجازت شرط ہے، ورنہ ان کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔

جیسے وہ اجازت عامہ معتبر نہیں جس میں مجاز لہ (طالب علم) عام ہو، مثلاً یہ کہے: میں نے تمام مسلمانوں کو اجازت دی، یا یہ کہے کہ میں نے ان لوگوں کو اجازت دی جنہوں نے میرا زمانہ پایا، یا فلاں ملک والوں کو دی، یا فلاں شہر والوں کو دی بر خلاف وہ اجازت عامہ جس میں مجاز بہ (جس کی اجازت دی گئی ہو) عام ہو (یعنی حدیث)، مثلاً: یہ کہے کہ میں نے تجھے اپنی ان تمام مرویات کی، جس کی روایت کرنا میرے لیے اور میرے واسطے سے کرنا جائز ہے، اجازت دی۔

(**اجازت للمجهول یا بالمجهول**) (اور اجازت عامہ فی المجاز لہ کی طرح) کسی نامعلوم شخص کو حدیث کی اجازت دینا (معتبر نہیں ہے) مثلاً: وہ مبہم ہو یا مہمل ہو، اور اسی طرح معدوم کو اجازت دینا (جائز نہیں ہے)، مثلاً یہ کہے: میں نے اس بچے کو جو فلاں کے یہاں آئندہ پیدا ہوگا، روایت کی اجازت دی، یا میں نے تجھے اور تیرے یہاں پیدا ہونے والے کو روایت کی اجازت دی، اور اسی طرح موجود یا معدوم کو ایسی اجازت دینا جو دوسرے کی مشیت پر معلق ہو (جائز نہیں ہے۔) جیسے: میں نے تجھے روایت کی اجازت دی اگر فلاں چاہے، یا میں نے اس کو اجازت دی جس کو فلاں چاہے، ان تمام صورتوں میں اصح قول کے مطابق اجازت معتبر نہیں ہے۔

فصل: فِي صِيغ الْأَدَاء. لَهَا على مَا اخْتَار قَاضِي الْقُضَاة ثماني مَرَاتِب:

١- الأولى سَمِعت وحَدثني. ٢- ثمّ أَخْبرنِي وقرأت عَلَيْهِ. ٣- ثمّ قرىء عَلَيْهِ وَأَنا أسمع. ٤- ثمّ أنبأني. ٥- ثمّ ناولني. ٦- ثمّ شافهني. ٧- ثمّ كتب إِلَيّ. ٨- ثمّ عَن وَنَحْوهَا مِمَّا يحْتَمل السماع وَعَدَمه، وَالْإِجَازَة، وَعدمهَا، كقال، وَذكر، وروى[1].

---

(١) **محدثین کے نزدیک الفاظ اداء:** وہ تمام الفاظ جو صراحت کے ساتھ اس صورت پر دلالت کریں۔
جائز: سننے اور پڑھنے پر دلالت کرنے والے وہ تمام الفاظ، جن کے ساتھ کتابت کی قید لگی ہو۔ (تدریب الراوی: ٢/ ٥٥-٥٨)

حنفیہ کے نزدیک "أخبرنا" اور "حدثنا" میں فرق ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالی نے ہمیں اپنی کتاب ⬅

ادائے حدیث کے الفاظ کا بیان

ترجمہ: فصل ادائے حدیث کے الفاظ کے بیان میں:

ادائے حدیث کے الفاظ کے قاضی القضاۃ حافظ ابن حجر عسقلانی کے مختار قول کے مطابق آٹھ مراتب ہیں:

(۱) پہلا سمعت، اور حدثني ہے۔ (۲) پھر أخبرني اور قرأت عليه ہے۔ (۳) پھر قُرئ عليه وأنا اسمع ہے۔ (۴) پھر انبأني ہے۔ (۵) پھر ناولني ہے۔ (۶) پھر شافهني ہے۔ (۷) پھر كتب إلي ہے۔ (۸) پھر عن اور اس جیسے وہ الفاظ جو سماع اور عدم سماع، اجازت اور عدم اجازت کا احتمال رکھتے ہیں، مثلاً: قال، ذکر اور روي۔

فَالْأُولى لمن سمع وَحده من لفظ الشَّيْخ، فَإِن أَتَى بِصِيغَة الْجمع كحدثنا فلَان، أَو سمعنَا فلَانا يَقُول، فَلِمَنْ سمع مَعَ غَيره كثيرا، وَلمن سمع وَحده قَلِيلا. وَسمعت لمن سمع أصرح فِي السماع من حَدثنِي، وَأَرْفَع مِنْهُ مِقْدَارًا فِي الْإِمْلَاء.

وَالثَّانيَة لمن قَرَأَ وَحده على الشَّيْخ وَلَيْسَ مَعَه غَيره، فَإِن أَتَى بِصِيغَة الْجمع كأخبرنا، وقرأنا عَلَيْهِ، فَلِمَنْ سمع بِقِرَاءَة غَيره، أَو قَرَأَ وَمَعَهُ غَيره. وقرأت لمن قَرَأَ أصرح فِي الْقِرَاءَة من أَخْبرنِي.

وغلط قوم فأطلقوا: أخبرني، لمجرد الوجادة، من غير إذن صاحب الخط

⬅ اور اپنے رسول کے ذریعہ اعزاز بخشا، کسی کے لیے "حدثني الله" یا "كلمني الله" کہنا جائز نہیں ہے، یہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کے ساتھ خاص ہے، جیسا کہ ارشاد باری ہے: "**وكلم الله موسى تكليماً**"، البتہ "أخبرنا الله بكذا" یا "أنبأنا" اور "نبأنا" کہنا جائز ہے۔ امام ابوبکر رازی (م:۳۷۰ھ)، قاضی ابوزید الدبوسی (م:۴۳۰ھ)، علامہ بزدوی (م:۴۸۲ھ)، علامہ سرخسی (م:۴۵۰ھ) اور ابن الہمام (م:۸۶۱ھ) وغیرہم نے اسی طرح استدلال ذکر فرمایا ہے؛ لہٰذا پہلی دو صورتوں میں "حدثنا" پسندیدہ ہے، اور اخیری دو صورتوں میں "أخبرنا"۔ (الفصول: ۲/ ۶۲، تقویم الادلۃ: ۱۹۲، اصول بزدوی: ۱۸۳-۱۸۵، اصول سرخسی: ۱/ ۲۸۲، التحریر: ۳۴۰)

لصاحبها بالرواية عنه. وَالْمُخْتَار فِيمَن قَرَأَ على الشَّيْخ من غير إِنْكَار وَلَا مَا يُوجب السُّكُوت عَنهُ: جَوَاز أَن يَقُول: حَدثنَا، وَأَخْبرنَا، غير مقيدين بقوله: قِرَاءَة عَلَيْهِ، وَهُوَ مَا نَقله الْحَاكِم عَن الْأَئِمَّة الْأَرْبَعَة، فَإِن قيدهما بِهِ فالجواز بالِاتِّفَاقِ.

وَالثَّالِثَة لمن سمع بِقِرَاءَة غَيره.

ترجمہ: (۱) پس ادائے حدیث میں سے پہلے دو الفاظ (سمعت و حدثني) اس شخص کے لئے استعمال ہوتے ہیں جس نے تنہا استاذ سے سنا ہو، پھر اگر راوی جمع کے صیغے سے روایت کرے، مثلاً: "حدثنا فلان"، یا "سمعنا فلانا يقول"، تو یہ اس شخص کے لئے ہے جس نے حدیث دوسرے کے ساتھ سنی ہو (تو اس وقت حدثنا "نون" کے ساتھ) کثیر الاستعمال ہے، اور جس نے تنہا سنی ہو اس کے لئے (حدثنا "نون" کے ساتھ) قلیل الاستعمال ہے، اور لفظ "سمعت" شیخ سے سننے والے کے لیے سماع کے ثبوت میں لفظ "حدثنی" کے مقابلے میں زیادہ صریح ہے اور یہ الفاظ استاذ کے املاء کراتے وقت واقع ہو تو ان کا مرتبہ سب سے بلند ہے۔

(۲) اور دوسرا لفظ اس شخص کے لئے ہے جس نے تنہا استاذ کے سامنے پڑھا ہو، اور اس کے ساتھ کوئی دوسرا شریک نہ ہو، پھر اگر جمع کا صیغہ استعمال کرے، جیسے: "أخبرنا" (ہم کو خبر دی)، اور "قرأنا عليه" (ہم نے ان کے سامنے پڑھا)، تو یہ اس شخص کے لئے استعمال ہوتے ہیں جس نے دوسرے کی قراءت سے حدیث سنی ہو، یا اس نے اور اس کے ساتھ دوسرے نے بھی شیخ کے سامنے پڑھا ہو اور لفظ "قراءت" شیخ کے سامنے پڑھنے والے کی قراءت کے ثبوت میں لفظ "اخبرنی" کے مقابلے میں زیادہ صریح ہے۔

اور ایک جماعت سے یہاں چوک ہوئی ہے کہ انہوں نے لفظ "اخبرنی" محض وجادہ کے لئے استعمال کیا ہے، حالانکہ صاحب تحریر نے راوی کو اپنے واسطے سے روایت کی اجازت نہیں دی ہوتی ہے۔

اور شیخ کے سامنے پڑھنے والے کے بارے میں مختار قول جب کہ شیخ نے نہ تو انکار کیا اور

نہ ہی اس کی طرف سے سکوت پر دلالت کرنے والی کوئی چیز پائی گئی، یہ ہے کہ: اس کے لئے یہ الفاظ: "حدثنا" اور "أخبرنا" اپنے قول کو "قراءة عليه" کے ساتھ مقید کیے بغیر کہنا جائز ہے، اور یہی قول امام حاکم نے ائمۂ اربعہ سے نقل کیا ہے، پھر اگر ان دونوں الفاظ (حدثنا و أخبرنا) کو "قراءة عليه" کے ساتھ مقید کر دیا تو بالاتفاق جائز ہے۔

(۳) اور تیسرا لفظ اس شخص کے لئے استعمال ہوتا ہے جس نے شیخ کے سامنے کسی دوسرے شاگرد کی قراءت سے حدیث سنی ہو۔

وَالرَّابِعَة كأخبرني عِنْد الْمُتَقَدِّمين، وَكمن أُجيز لَهُ عِنْد الْمُتَأَخِّرين، وَأما الطَّبَقَة المتوسطة بَينهمَا فكَانُوا لَا يذكرُونَ الإنباء إِلَّا مُقَيّدا بِالْإِجَازَةِ.

وَالْخَامِسَة لمن يروي بالمناولة بشرطها.

وَالسَّادِسَة لمن أُجيز لَهُ إجَازَة متلفظا بهَا.

وَالسَّابِعَة لمن أُجيز لَهُ إجَازَة مَكْتُوبًا إِلَيْهِ بهَا، إِلَّا عِنْد الْمُتَقَدِّمين فلِمَنْ كتب إِلَيْهِ بِالْحَدِيثِ، سَوَاء أذن لَهُ فِي رِوَايَته أم لَا.

وَأما الثَّامِنَة فعَن مِنْهَا فِي عرف الْمُتَأَخِّرين كأنبأني فِيهِ. وعنعنة المعاصر مَحْمُولَة على السماع مُطلقًا إِلَّا من مُدَلّس، وَقيل: بشرط اللِّقَاء وَلَو مرّة إِلَّا مِنْهُ، وَاخْتَارَهُ قَاضِي الْقُضَاة وَصَححهُ السراج الْهِنْدِيّ منا. وَأما جَمِيع مَا كَانَ نَحْو (عَن) فَالظَّاهِر أَن حكمه حكمهَا عِنْد قَاضِي الْقُضَاة فِي جَمِيع مَا ذكر.

ترجمہ: (۴) اور چوتھا لفظ متقدمین کے نزدیک "اخبرني" کے ہم معنی ہے، اور متاخرین کے نزدیک اجازت یافتہ کے لئے مستعمل ہے، جہاں تک متقدمین و متاخرین کے درمیان متوسط طبقے کا تعلق ہے تو وہ لفظ "إنباء" اجازت کی قید کے ساتھ ہی ذکر کرتے ہیں۔

(۵) اور پانچواں لفظ اس شخص کے لئے ہے جو مناولہ بشرط اجازت روایت کرے۔

(۶) اور چھٹا لفظ اس شخص کے لئے ہے جسے زبانی اجازت دی گئی ہو۔ (جسے بالمشافہ

روبرو روایت کی اجازت حاصل ہو۔)

(۷) اور ساتواں لفظ اس شخص کے لئے ہے جسے تحریری اجازت دی گئی ہو، مگر متقدمین کے نزدیک یہ لفظ اس شخص کے لئے استعمال ہوتا ہے جس کو حدیث لکھ کر بھیجی گئی ہو، چاہے اسے اپنی روایت کی اجازت دی ہو یا نہ دی ہو۔

(۸) اور جہاں تک آٹھویں اور اس جیسے دیگر الفاظ کا تعلق ہے تو اس میں سے لفظ 'عن' متاخرین کے عرف میں "انبأني" کی طرح ہے اور ہم عصر راوی کا بطریق عن روایت کرنا مطلقاً سماع پر محمول ہے، سوائے مدلس راوی کے، اور ایک قول یہ ہے کہ راوی کی مروی عنہ سے ملاقات شرط ہے، اگرچہ ایک مرتبہ ہو، قاضی القضاۃ حافظ ابن حجر عسقلانی نے اس قول کو پسند فرمایا اور ہمارے حنفیہ میں سے علامہ سراج الہندی نے اسے صحیح قرار دیا، اور جہاں تک دوسرے الفاظ کا تعلق ہے جو عن کی طرح ہوں (مثلاً: قال، ذكر، روي وغیرہ) تو اس کا حکم مذکورہ تمام صورتوں میں قاضی القضاۃ حافظ ابن حجر عسقلانی کے نزدیک بظاہر عن کے حکم کی طرح ہوگا۔

فصل: فِي النَّوْعِ الْمُسَمّى بالمتفق والمفترق، وَالْآخر الْمُسَمّى بالمؤتلف والمختلف، وَالثَّالِث الْمُسَمّى بالمتشابه.

اعْلَم أَنه إِذا اتّفق الِاسْم وَاسم الْأَب فَصَاعِدا، أَو الِاسْم وَاسم الْأَب وَالنِّسْبَة، أَو الإسم والنسبة، أَو النِّسْبَة فَقَط، خطا ونطقا، سَوَاء كَانَ الِاسْم كنية أَو غَيرهَا، وَاخْتلف الشَّخْص سَوَاء كَانَ الْمُسَمّى اثْنَيْنِ أَو أَكثر، فَهُوَ الْمُتَّفق والمفترق. (۱)

---

(۱) **متفق و متفرق کی مثالیں:** صرف اپنے نام میں متفق ہونے کی مثال: "حماد" ہے، اس نام کے ایک ہی طبقے میں دو راوی ہیں، ایک "حماد بن زید"، دوسرے "حماد بن سلمہ" اسی طرح اس کی مثال "سفیان" ہے، اس نام کے ایک ہی طبقے میں دو راوی ہیں: ایک "سفیان بن سعید ثوری" اور دوسرے "سفیان بن عیینہ"۔ اپنے اور باپ کے نام میں متفق ہونے کی مثال: "خلیل بن احمد" ہے، اس نام کے چھ افراد ہیں، ایک شیخ سیبویہ خلیل بن احمد بن عمرو بن تمیم نحوی بصری، دوسرے خلیل بن احمد ابو بشر مزنی، بصری، تیسرے خلیل بن احمد اصفہانی جو طریق روح بن عبادہ روایت کرتے ہیں، چوتھے خلیل بن احمد ابو سعید سجزی قاضی، حنفی، پانچویں خلیل بن احمد ابو سعید بستی قاضی، چھٹے خلیل بن ←

وَإِن اتّفق الِاسْم أَي اسْم كَان ،وَلَو لقبا أَو نسباً: خطا، وَاخْتلف نطقا، سَوَاء كَانَ اثْنَيْنِ أم أَكثر ،فَهُوَ المؤتلف والمختلف. (۲)

وَإِن اتّفق الِاسْم خطا ونطقا، وَاخْتلف اسْم الْأَب نطقا مَعَ الائتلاف خطا، أَو بِالْعَكْسِ ،أَو اتّفق الِاسْم اسْم الْأَب خطا ونطقا، وَاخْتلفت النِّسْبَة نطقا، فَهُوَ الْمُتَشَابه. (۳)

⬅ احمد بن عبداللہ بن احمد ابوسعید بستی شافعی۔ اپنے نام، باپ کے نام اور دادا کے نام میں متفق ہونے کی مثال: "محمد بن یعقوب بن یوسف نیسا پوری" ہے، ایک ہی زمانہ کے دو شخص ہیں: ایک ابو العباس اصم اور دوسرے ابوعبد اللہ ابن اخرم، امام حاکم کے دونوں استاذ ہیں۔ اسی طرح امام غزالی اور علامہ جزری دونوں کا نام محمد بن محمد بن محمد ہے۔ صرف کنیت میں متفق ہونے کی مثال: "ابوسعید" ہے خلیل رابع اور خلیل خامس؛ دونوں کی کنیت وہی ہے۔ صرف نسبت میں متفق ہونے کی مثال: "بصری" ہے خلیل اول اور خلیل ثالث؛ دونوں کی نسبت وہی ہے۔ کنیت اور نسبت دونوں میں متفق ہونے کی مثال: "ابوعمران جونی" ہے اس کنیت اور نسبت کے دو شخص ہیں: ایک عبدالملک بن حبیب تابعی اور دوسرے موسیٰ بن سہل بصری۔ (مزید تفصیل کے لئے دیکھئے: الباحث الحثیث شرح اختصار علوم الحدیث: ث: ۲۰۶، تدریب الراوي: ۲/ ۹۳۸، النوع: ۵۴، المتفق المفترق)

متفق و مفترق اور مہمل کے درمیان نسبت: پیچھے مصنف علیہ الرحمہ نے "فصل في المهمل" کا عنوان قائم کیا اور اس کی تعریف ذکر کی تھی، تفصیل وہاں ملاحظہ فرمالیں، یہاں متفق و مفترق اور مہمل کے درمیان نسبت بتلانا مقصود ہے کہ متفق و مفترق اور دوسرے مہمل کے درمیان تباین اور ضد کی نسبت ہے؟ کیوں کہ اس مہمل میں یہ اندیشہ ہوتا ہے کہ ایک کو دو یا زیادہ گمان کرلیا جائے اور متفق و مفترق میں یہ اندیشہ ہوتا ہے کہ دو یا زیادہ کو ایک گمان کرلیا جائے۔

(۲) مؤتلف ومختلف کی مثال: جاننا چاہئے کہ تلفظ کا یہ اختلاف نقطوں کی وجہ سے ہو یا اعراب کی وجہ سے ہو، یا دونوں کی وجہ سے ہو: پہلے کی مثال "حمزة" اور "جَمْرَة" ہے، دوسرے کی مثال: "عُقَيل" اور "عَقِيل" ہے، اسی طرح "سلام" اور "سلاّم" ہے، دونوں مثالوں میں فرق یہ ہے کہ پہلی میں اعراب کا فرق حرکت کے ذریعہ ہے اور دوسری میں تشدید کے ذریعہ ہے، تیسرے کی مثال: "حَرام اور حِزَام ہے، اس کے اندر تلفظ میں اختلاف نقطہ اور اعراب؛ دونوں کی وجہ سے ہوا ہے۔ (تفصیلی کلام دیکھئے: الباحث الحثیث شرح اختصار علوم الحدیث: ص: ۲۰۲، تدریب الراوی: ۲/ ۹۱۱-۹۳۷، النوع: ۵۳، المؤتلف والمختلف)

(۳) متشابہ کی مثالیں: یہاں تین شکلیں ہیں: (۱) وہ روات ہیں جن کے نام تحریر اور تلفظ؛ دونوں میں متفق ہوں اور ان کے والد کے نام صرف تحریر میں متفق ہوں اور تلفظ میں مختلف ہوں، یا اس کے برعکس ہو، یعنی ان کے والد کے نام تو تحریر اور تلفظ؛ دونوں میں متفق ہوں، مثلاً: "محمد عقيل" اور "محمد بن عُقيل" ہے، دونوں کے نام تحریر اور تلفظ؛ دونوں میں متفق ہیں؛ مگر ان کے باپ کے نام صرف تحریر میں متفق ہیں، جب کہ تلفظ مختلف ہیں؛ کیوں کہ ⬅

متفق و مفترق، مؤتلف و مختلف اور متشابہ کا بیان

ترجمہ: فصل متفق و مفترق، مؤتلف و مختلف، اور متشابہ کے بیان میں:

(**متفق و مفترق**) جاننا چاہیے کہ راوی کا نام، ان کے والد کا نام یا ان سے اوپر والوں تک (دادا پردادا وغیرہ) کے نام، یا راوی کا نام، ان کے والد کا نام، اور نسبت، یا نام اور نسبت، یا صرف نسبت، کتابت و تلفظ کے اعتبار سے متفق ہوں، چاہے نام کنیت ہو یا اس کے علاوہ کچھ اور، اور شخصیتیں الگ الگ ہوں، خواہ وہ ہم نامی شخصیتیں دو ہوں یا دو سے زیادہ، تو اس قسم کو متفق و مفترق کہا جاتا ہے۔

(**مؤتلف و مختلف**) اور اگر نام میں چاہے جو بھی ہو، لقب ہو یا نسب، تحریراً متفق ہوں، اور تلفظ میں مختلف ہوں، خواہ رواۃ دو یا دو سے زیادہ ہوں، تو یہ قسم مؤتلف و مختلف ہے۔

(**متشابہ**) اور اگر نام تحریر و تلفظ دونوں میں متفق ہوں، اور والد کا نام تحریر میں متفق ہونے کے ساتھ تلفظ میں مختلف ہوں، یا اس کے برعکس ہو (رواۃ کے نام تلفظ میں مختلف اور تحریر میں یکساں ہوں اور ان کے والد کے نام تحریر و تلفظ دونوں میں متفق ہوں)، یا راوی اور ان کے والد کا نام تحریر و تلفظ میں متفق ہوں اور نسبت تلفظ میں مختلف ہو، تو یہ متشابہ ہے۔

⬅ پہلے کے عین پر فتحہ اور قاف پر کسرہ ہے، جب کہ دوسرے کے عین پر ضمہ اور قاف پر فتحہ ہے، پہلا راوی یعنی محمد بن عقیل نیساپور کی طرف منسوب ہے اور دوسرا فریاب کی طرف منسوب ہے؛ دونوں روایت میں معروف و مشہور ہیں اور دونوں ہم عصر و ہم اساتذہ بھی ہیں۔ (۲) اور ان رواۃ کے نام صرف تحریر میں متفق ہوں اور تلفظ میں مختلف ہوں، مثلاً: "شریح بن النعمان" اور "سریج بن النعمان" ہے، دونوں کے والد کے نام تحریر اور تلفظ؛ دونوں میں متفق ہیں، مگر خود ان کے نام صرف تحریر میں متفق ہیں، جب کہ تلفظ میں مختلف ہیں؛ کیوں کہ پہلا شین اور حاء کے ساتھ ہے، وہ تابعی ہے، حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے روایت کرتے ہیں اور دوسرا سین اور جیم کے ساتھ ہے، وہ امام بخاری کے استاذ ہیں۔ (۳) یا رواۃ کے اپنے نام اور ان کے والد کے نام تحریر اور تلفظ؛ دونوں میں متفق ہوں، مگر ان کی نسبتیں صرف تحریر میں متفق ہوں اور تلفظ میں مختلف ہوں، وغیرہ، مثلاً: محمد بن عبداللہ المُخَرِّمی اور محمد بن عبداللہ المَخْرَمی ہے، دونوں رواۃ اور ان کے والد کے نام تحریر اور تلفظ؛ دونوں میں متفق ہیں، مگر ان کی نسبتوں میں صرف تحریر میں اتفاق ہے، جب کہ تلفظ میں اختلاف ہے؛ کیوں کہ پہلے کی نسبت بغداد کے محلہ "مُخَرِّم" کی طرف ہے، اس میں میم کا ضمہ، خاء کا فتحہ اور راء مشددہ کا کسرہ ہے اور دوسرے کی نسبت "مَخْرَمہ بن نوفل مکی" کی طرف ہے، اس میں میم کا فتحہ، خاء کا سکون اور راء مخففہ کا فتحہ ہے۔ (تفصیل کے لئے دیکھئے: الباحث الحثیث شرح اختصار علوم الحدیث: ص: ۲۰۷-۲۰۹)

قَالَ قَاضِي الْقُضَاة: ويتركب مِنْهُ وَمِمَّا قبله أَنْوَاع: مِنْهَا: أَن يحصل الِاتِّفَاق أَو الِاشْتِبَاه فِي الِاسْم وَاسم الْأَب مثلا، إِلَّا فِي حرف فَأَكْثر من احدهمَا، أَو مِنْهُمَا، سَوَاء كَانَ الِاخْتِلَاف بالتغير، مَعَ ثُبُوت عدد الْحُرُوف فِي الْجِهَتَيْنِ، كمحمد بن سِنَان، وَمُحَمّد بن سيار، وكأحمد بن الْحُسَيْن، وأحيد بن الْحُسَيْن، أَو مَعَ نقصانه فِي أَحدهمَا كَعبد الله بن نجي، وَعبد الله بن يحيى، وكعبد الله بن زيد، وَعبد الله بن يزِيد.

وَمِنْهَا: أَن يحصل الِاتِّفَاق فِي الْخط والنطق، لَكِن يحصل الِاخْتِلَاط أَو الِاشْتِبَاه بالتقديم وَالتَّأْخِير، إِمَّا فِي جملَة الاسمين، كالأسود بن يزِيد، وَيزِيد بن الْأسود، وَمِنْه عبد الله بن يزِيد، وَزيد بن عبد الله، أَو فِي بعض حُرُوف الإسم الْوَاحِد من جملَة الاسمين، كأيوب بن سيار، وَأَيوب بن يسَار.

وَفِيه نظر، إِذْ لَا اتِّفَاق خطا وَلَا نطقا، بَين يزِيد وَزيد، كَمَا كَانَ بَين عبد الله وَعبد الله، فَكيف يَجْعَل عبد الله بن يزِيد، وَزيد بن عبد الله من أول هذَيْن الْقسمَيْنِ الَّذِي فِيهِ اتِّفَاق الْأسود وَالْأسود وَيزِيد وَيزِيد خطا ونطقا، كَمَا اتّفق فِي ثَانِيهمَا السينان والياآن خطا ونطقا. وَأَيْضًا لَو اقْتصر على حُصُول الِاشْتِبَاه، لَكَانَ هُوَ الْوَجْه بِلَا اشْتِبَاه.

ترجمہ: **(دوسری قسمیں)** قاضی القضاۃ حافظ ابن حجر عسقلانی فرماتے ہیں: اور متشابہ اور اس سے پہلے والی اقسام سے چند اور قسمیں بنتی ہیں:

ان میں سے ایک یہ ہے کہ اتفاق یا اشتباہ راوی کے نام یا اس کے والد کے نام میں، نیز دونوں میں سے ایک یا دونوں کے ایک حرف، یا دو، یا زیادہ میں ہو، چاہے دونوں ناموں میں اختلاف کسی حرف کی تبدیلی کی وجہ سے ہو، جب کہ حروف کی تعداد دونوں میں باقی ہو، مثلاً: محمد بن سِنَان، اور محمد بن سَیَّار، اور جیسے: احمد بن حسین، اُحَیَد بن حسین، یا دونوں میں سے کسی ایک کے نام میں حروف کی تعداد کم ہو، مثلاً: عبداللہ بن نُجَیٍّ، عبداللہ بن یحییٰ، اور جیسے: عبداللہ بن زید، اور عبداللہ بن یزید۔

ان میں سے دوسری قسم یہ ہے کہ تحریر و تلفظ میں اتفاق ہو، لیکن تقدیم و تاخیر میں اختلاف یا اشتباہ ہو جائے، یا تو دونوں ناموں میں، جیسے: اَسود بن یزید، یزید بن اَسود، اسی طرح عبد

اللہ بن یزید، اور زید بن عبد اللہ، یا دونوں ناموں میں سے کسی ایک کے بعض حروف میں تقدیم وتاخیر ہو، مثلاً: ایوب بن سَیَّار، ایوب بن یَسَار۔

اور اس میں نظر وتردد ہے، کیونکہ یزید اور زید کے درمیان نہ تحریراً اتفاق ہے نہ تلفظا، جس طرح عبد اللہ اور عبد اللہ کے درمیان اتفاق ہے، لہٰذا عبد اللہ بن یزید، اور زید بن عبد اللہ کو ان دونوں قسموں میں سے پہلی قسم کیسے شمار کیا جائے؟ جس میں اسود اور اسود، اور یزید اور یزید کے درمیان تحریرا وتلفظا اتفاق ہے، جیسا کہ دوسری قسم (سَیَّار و یَسَار) میں دو سین اور دو یاء میں تحریرا وتلفظا اتفاق ہے، نیز اگر حصولِ اشتباہ پر اکتفاء کریں تو یہ صورت بلا اشتباہ ہو جائے گی۔

فصل: وَمن المهم عِنْد الْمُحدثين: معرفَة طَبَقَات الروَاة.

والطبقة فِي اصطلاحهم عبارَة عَن جمَاعَة اشْتَرَكُوا فِي السن ولقاء الْمَشَايِخ (۱). وَمَعْرِفَة مواليدهم (۲) ووفياتهم (۳) وبلدانهم وأوطانهم (۴).

طبقات رواۃ کا بیان

ترجمہ: فصل: اصول حدیث میں محدثین کے نزدیک اہم مسئلہ طبقات رواۃ ہیں اور طبقہ ان کی اصطلاح میں عمر اور اساتذہ میں شریک ہونے کا نام ہے، ان کی تاریخِ ولادت و وفات، اور ان کے شہر و وطن کی معرفت و واقفیت حاصل کرنا ہے۔

---

(۱) طبقات طبقہ کی جمع ہے، لغت میں اس کا معنی ہے: وہ لوگ جو ایک دوسرے کے مشابہ ہوں اور اصطلاح میں ایسے حضرات کو کہا جاتا ہے، جو عمر میں اور اساتذہ میں تقریبا شریک ہوں، رواۃ کے طبقات کو جاننا بھی ضروری ہے، یعنی صحابہ کرام سے لے کر کتب حدیث کے مصنفین تک جن رواۃ کے واسطے سے ہم تک حدیثیں پہنچیں ہیں ان کو جانا جائے۔ اس کی تقسیم میں لوگوں کے طریقے مختلف ہیں، مثلا صحابہ ہی کو لے لیجیے کہ حافظ ابن حبان، حافظ ابن عبد البر اور حافظ ابن الاثیر جزری نے تمام صحابہ کو ایک ہی طبقہ قرار دیا ہے اور ابو عبد اللہ محمد بن سعد بغدادی نے ان کو پانچ طبقہ بنایا ہے، نیز امام حاکم نے ان کو بارہ طبقات میں تقسیم کیا ہے۔ اسی طرح تابعین کا بھی حال ہے کہ حافظ ابن حبان نے ان کو ایک ہی طبقہ بنایا ہے اور محمد بن سعد بغدادی نے تین طبقہ بنایا ہے، امام مسلم نے بھی تین طبقہ قرار دیا ہے اور امام حاکم نے ان کو پندرہ طبقہ بتایا ہے۔ (تدریب الراوی: ۲/ ۸۲۹، النوع: ۴۰، معرفۃ التابعین، معرفۃ علوم الحدیث: ص: ۴۲، النوع: ۱۴)

(۲-۳) صحابہ سے لے کر کتب حدیث کے مصنفین تک، تمام رواۃ کی تاریخ ولادت اور تاریخ وفات کو جاننا ہے؛ کیونکہ اس کے ذریعہ معلوم ہوگا کہ کون سی روایت متصل ہے اور کون سی منقطع ہے؟

(۴) وطن عام ہے اور شہر خاص ہے، اس کو جاننا بھی ضروری ہے، تا کہ اگر دو یا زیادہ رواۃ ہم نام ہوں اور ⬅

فصل: ومن المهم: معرفة احوال الرواة تعديلا وتجريحا وجهالة

وَ: مَعْرِفَة مَرَاتِب أَلْفَاظ التَّعْدِيل وَالتَّجْرِيح بِحَسب مَرَاتِب أسبابهما.

فأسوأ أَلْفَاظ التجريح: مَا دلّ على الْمُبَالغَة فِيهِ بِصِيغَة أفعل التَّفْضِيل، وَهُوَ الأصرح، كأكذب النَّاس، أَو بِدُونِهَا، كإليه الْمُنْتَهى فِي الْوَضع، أَو هُوَ ركن الْكَذِب.

وأسهلها: فلَان لين، وسيء الْحِفْظ، أَو فِيهِ أدنى مقَال. وَبَينهمَا مَرَاتِب (۱).

جرح وتعدیل کا بیان

ترجمہ: فصل: اورمن جملہ ان اہم مسائل کے ایک ثقہ، مجروح اور مجہول کے اعتبار سے روات کے احوال کو جاننا ہے اور الفاظ جرح وتعدیل کا جاننا ان کے اسباب کے مراتب کے اعتبار سے ہے۔

⬅ ان کی وطن کی طرف نسبتیں مختلف ہوں، تو اس نسبت کے ذریعہ ایک راوی دوسرے سے ممتاز ہوجائے۔

(۱) جرح کے مراتب چھ ہیں:

ابن حجر اور حافظ سخاوی کے نزدیک مراتب جرح چھ ہیں: (۱) سب سے سخت جرح یہ ہے کہ ایسے لفظ کے ذریعہ کی جائے، جو لفظ جرح میں مبالغہ پر دلالت کرتا ہو، جیسے: "اکذب الناس، إليه المنتهى في الوضع، فلان ركن الكذب، فلان منبع الكذب، فلان معدن الكذب"، یہ تمام الفاظ جرح میں مبالغہ پر دلالت کرتے ہیں، مگر پہلا لفظ، یعنی اسم تفضیل کے ذریعہ تعبیر کرنا، مبالغہ میں سب سے صریح ہے۔ (۲) دوسرے مرتبے پر یہ الفاظ ہیں: "دجال، وضاع، كذاب، يضع الحديث على رسول الله ﷺ، يكذب على رسول الله ﷺ"، اگرچہ یہ الفاظ بھی ایک طرح سے جرح میں مبالغہ پر دلالت کرتے ہیں، لیکن ان کا مبالغہ پہلی قسم کے الفاظ کے مبالغہ سے کم تر ہے؛ کیوں کہ مثلاً "اكذب الناس" دوسرے کے مقابلے میں زیادتیٔ کذب پر دلالت کرتا ہے اور "كذاب" فی نفسہ زیادتیٔ کذب پر دلالت کرتا ہے، اگرچہ دوسرے کے مقابلے میں اس میں کذب کم ہو۔

(۳) تیسرے مرتبے پر یہ الفاظ ہیں: "فلان يسرق الحديث، متهم بالكذب، متهم بالوضع، ساقط، هالك، ذاهب، متروك، فيه نظر، سكتوا عنه، لا يعتبر به، ليس بالثقة، ليس بثقة، غير ثقة، غير مأمون." (۴) چوتھے مرتبے پر یہ الفاظ ہیں: "فلان رد حديثه، مردود الحديث، ضعيف جدا، واه بمرة، طرحوا حديثه، فلان ارم به، فلان مطرح، مطرح الحديث، لا يكتب حديثه، ليس بشيئ، لا يساوي درهماً، لا يساوي فلساً."

(۵) پانچویں مرتبے پر یہ الفاظ ہیں: "ضعيف، منكر الحديث، له مناكير، مضطرب الحديث، واه، ⬅

چنانچہ الفاظ جرح میں سب سے بدترین وہ لفظ ہے جو مبالغہ پر دلالت کرے، اور صیغۂ افعل التفضیل کی صورت میں ہو، اور یہی سب سے زیادہ صریح ہے، جیسے: "اکذب الناس" (سب سے بڑا جھوٹا) یا صیغۂ افعل التفضیل کی صورت میں نہ ہو مثلاً: "الیه المنتهی في الوضع" (فلاں شخص وضع حدیث میں آخری کنارے پر ہے)، یا "هو ركن الكذب" (وہ شخص جھوٹ کا ستون ہے) اور الفاظ جرح میں سب سے زیادہ نرم لفظ "فلان لیّن" یا "سيئ الحفظ" یا "فيه أدنى مقال." (فلاں محدث نرم ہے، یا ان کی قوت حافظہ کمزور ہے، یا اس میں تھوڑی بہت قیل وقال ہے)۔

اوران دونوں کے درمیان دوسرے مراتب ہیں۔

وَأَرْفَع أَلْفَاظ التَّعْدِيل: مَا دلّ على الْمُبَالغَة فِيهِ بِصِيغَة أفعل التَّفْضِيل أَيْضا، وَهُوَ الأصرح، كأوثق النَّاس، أَو أثبت النَّاس، أَو بِدُونِهَا كإليه الْمُنْتَهى فِي التثبت.

وَأَدْنَاهَا: مَا أشعر بِالْقربِ من أسهل التجريح، كشيخ، ويُروى حَدِيثه، وَيعْتَبر بِهِ.

وَبَينهمَا مَرَاتِب[1].

ضعفوه، لا يحتج به." (۶) چھٹے مرتبے پر یہ الفاظ ہیں: "فلان لين، سيئ الحفظ، فيه أدنى مقال، فلان ضعف، فيه ضعف، فلان يعرف وينكر، ليس بذاك، ليس بذلك القوي، ليس بالمتين، ليس بالقوي، ليس بحجة، ليس بعمدة، ليس بمأمون، ليس بالمرضي، طعنوا فيه، لين الحديث، تكلموا فيه، سكتوا عنه." (فتح المغيث: ۱/ ۳۹۷)

واضح ہو کہ آغاز کے چار مراتب کی چار جرح اگر کسی راوی پر ہو، تو اس کی حدیث مردود ہے اور آخری دونوں مرتبے میں اس کی حدیث بالکلیہ مردود نہیں ہے؛ بلکہ متابعت وشواہد میں معتبر ہے۔ (فتح المغيث للسخاوی: ۱/ ۴۰۰)

(۱) **تعدیل کے مراتب چھ ہیں:**

ابن حجر اور حافظ سخاوی کے نزدیک جرح کے مراتب کی طرح تعدیل کے مراتب بھی چھ ہیں: (۱) سب سے بلند مرتبہ تعدیل میں مبالغہ پر دلالت کرنے والی صفت سے متصف کرنا ہے، جیسے: "أوثق الناس، أثبت الناس، أصدق الناس، إليه المنتهى في التثبت"، ان الفاظ میں سے آخری کو چھوڑ کر سب اسم تفضیل کے ذریعہ تعبیر ہے اور اسم تفضیل مبالغہ کی سب سے صریح تعبیر ہوتا ہے۔ (۲) دوسرے مرتبے پر یہ الفاظ ہیں: "فلان لا يسأل عن مثله ،

ترجمہ: اور الفاظ تعدیل کا اعلیٰ درجہ وہ ہے جو مبالغہ پر دلالت کرے اور صیغۂ افعل التفضیل کی صورت میں ہو، اور یہی سب سے زیادہ صریح ہے، مثلاً: "اوثق الناس" (فلاں راوی لوگوں میں سب سے زیادہ قابل اعتماد ہے)، یا "اثبت الناس" (لوگوں میں سب سے زیادہ ثابت القلب اور ثابت اللسان ہے)، یا صیغۂ افعل التفضیل کی صورت میں نہ ہو، مثلاً: "اليه المنتهى في التثبت" (اسی پر تیقظ کی انتہاء ہے)۔

اورالفاظ تعدیل کا ادنیٰ درجہ وہ لفظ ہے جو سب سے آسان جرح سے قریب ہونے کا پتہ دے، جیسے: "شيخ، يروى حديثه" (اس کی حدیث روایت کی جاسکتی ہے)، اور "يعتبر به" (اس کی حدیث بطور شاہد ومتابع لائی جاسکتی ہے۔)

اوران دونوں کے درمیان دوسرے مراتب ہیں۔

ثُمَّ إِن خلا عَن تَعْدِيل قبل الْجرْح وَلَو مُجملا، بِأَن لم يبين سَببه، وَلكِن من عَارِف بأسبابه على الْمُخْتَار. وَإِن خلا عَن تجريح قبلت التَّزْكِيَة من عَارِف بأسبابها، وَلَو من وَاحِد، وَإِن لم تقبل فِي حق الشَّاهِد إِلَّا من عدد على الْأَصَح. وَإِن اجْتمع فِيهِ كِلَاهُمَا قدم الْجرْح، وَلكِن إِذا صدر مُفَسرًا غير مُجمل بِأَن بُيِّن سَببه، وَكَانَ الْجَارِح عَارِفًا بأسبابه، هذامَا عَلَيْهِ قَاضِي الْقُضَاة(۱).

⬅ ثقة ثبت حجة" وغیرہ۔(۳) وہ تعدیل ہے جو اپنی ہی جیسی دوسری صفت تعدیل سے مؤکد ہو، یا دو مختلف صفت تعدیل کے ساتھ ذکر کیا گیا ہو، پہلے کی مثال: "ثقة ثقة، ثبت ثبت، حجة حجة"۔ دوسرے کی مثال: "ثقة ثبت، ثقة حجة، ثبت حجة، ثقة حافظ، عدل ضابط" وغیرہ۔(۴) وہ تعدیل ہے جو ایک ہی صفت تعدیل کے ذریعہ ہو، جیسے: "ثقة، ثبت، حجة، متقن، حافظ، ضابط" وغیرہ۔(۵) پانچویں مرتبے پر یہ الفاظ ہیں: "ليس به بأس، لا بأس به، صدوق، مأمون، خيار" وغیرہ۔(۶) چھٹے مرتبے پر وہ الفاظ ہیں جن میں ہلکی جرح سے قریب ہونے کی طرف اشارہ ہو، جیسے: "شيخ، يروى حديثه، يعتبر به، محله الصدق، رووا عنه، يروى عنه، شيخ وسط، وسط، صالح الحديث، مقارب الحديث (راء کے کسرہ اور فتحہ کے ساتھ)، صويلح، صدوق إن شاء الله۔" (فتح المغيث للسخاوي: ۱/ ۴۰۳)

(۱) **شرائط جارح ومعدل:**

جارح اور معدل کے لیے شرط یہ ہے کہ وہ عالم متقی ہو، وہ اسباب جرح وتعدیل سے واقف ہو، تعصب، عداوت اور حسد سے کوسوں دور ہو۔ ⬅

ترجمہ: پھر اگر کوئی راوی تعدیل سے خالی ہو (بری ہو، پاک ہو) تو جرح قبول کی جائے گی، اگر چہ مجمل ہو، بایں طور کہ اس کا سبب واضح نہ ہو، لیکن اس کے اسباب جاننے والے کی جرح مختار قول کے مطابق قبول کی جائے گی اور اگر راوی جرح سے خالی ہو تو اس کے اسباب جاننے والے کا تزکیہ قبول کیا جائے گا، چاہے ایک شخص کی طرف سے کیوں نہ ہو، اگر چہ شاہد کے حق میں گواہی اصح قول کے مطابق عدد (دو گواہ) ہی کے ساتھ قبول کی جاتی ہے۔

اور اگر راوی میں دونوں (جرح وتعدیل) جمع ہو جائے تو جرح کو مقدم کیا جائے گا، لیکن جب جرح مفسر ہو مجمل نہ ہو، بایں طور کہ اس کا سبب واضح ہو، اور جرح کرنے والا اس کے اسباب سے واقف ہو (تو جرح مقدم ہو گی) اسی بیان کردہ تفصیل پر قاضی القضاۃ حافظ ابن حجر عسقلانی بھی ہیں۔

وَالْمُخْتَار عندنَا وفَاقا للْأَكْثَر: الِاكْتِفَاء بِالْوَاحِدِ فِي تَزْكِيَة الرَّاوِي كَمَا مر، وَكَذَا فِي جرحه، وَلَكِن مَعَ القَوْل بِاشْتِرَاط الْعدَد فِي تَعْدِيل الشَّاهِد وجرحه، ووفاقا لفخر الْإِسْلَام منا: عدم الْقبُول لجرح من أَئِمَّة الحَدِيث إِلَّا مُفسرًا بِسَبَب صَالح للجرح، مُتَّفق عَلَيْهِ من غير متعصب(۱).

امام بزدوی فرماتے ہیں: اگر جرح مفسر ہو، لیکن جارح متہم بالعصبیت والعداوت ہو، تو اس کی جرح کو قبول نہیں کیا جائے گا۔ (اصول بزدوی: ۲۰۰)

امام سرخسی فرماتے ہیں: حنفیہ کے نزدیک جرح مفسر، موجب جرح ہے؛ اور اگر جارح تعصب یا متہم بالتعصب میں معروف ومشہور ہے، تو اس کی جرح مفسر قابل اعتبار نہیں ہوگی، اس لیے کہ اس کا تعصب وعداوت معروف ومشہور ہے۔ (اصول سرخسی: ۲/ ۱۰-۱۱)

متعدد حضرات احناف نے تعصب، عداوت اور حسد سے پاک ہونے کی شرط کی صراحت کی ہے۔ (کشف الاسرار: ۳/ ۱۵۸، التقریر: ۴/ ۴۲۱، فواتح الرحموت: ۲/ ۱۹۰)

(۱) خلاصۂ کلام یہ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک جرح قبول کرنے کی تین شرطیں ہیں: (۱) جرح جرح مفسر ہو اور جرح کا سبب ذکر کیا جائے۔ (۲) سبب جرح، بالاتفاق جرح کی صلاحیت بھی رکھتا ہو۔ (۳) جرح، عصبیت وعداوت کی بناء پر نہ ہو۔

ترجمہ: اور ہمارے نزدیک مختار قول جس سے اکثریت نے موافقت کی ہے، یہ ہے کہ راوی کے تزکیہ میں ایک شخص کافی ہے، جیسا کہ ماقبل میں گزر چکا، بعینہٖ یہی تفصیل جرح کے اندر بھی ہے، لیکن شاہد کی جرح وتعدیل میں عدد (دو گواہ) شرط ہے، اور ہمارے حنفیہ میں سے فخر الاسلام علامہ بزدوی نے اس بات سے موافقت کی ہے کہ ائمۂ حدیث میں سے صرف جرح مفسَّر ومبَّین قبول ہوگی، ایسے سبب کے ساتھ جو جرح کے لائق ہو، اور اس پر تمام لوگوں کا کسی متشدد وتنگ نظر کے بغیر اتفاق ہو۔

وليحذر الْمُتَكَلّم فِي بَاب الْجرْح وَالتَّعْدِيل من التساهل فيهمَا.

والآفة تدخل فِي هَذَا الْبَاب من خَمْسَة وُجُوه: أَحدهَا: الْهوى وَالْغَرَض الْفَاسِد، وَهُوَ شَرها. وَالثَّانِي: الْمُخَالفَة فِي العقائد. وَالثَّالِث: الِاخْتِلَاف بَين المتصوفة وَأهل الظَّاهِر. وَالرَّابِع: الْجَهْل بمراتب عُلُوم الْأَوَائِل فِي الحقية والبطلان، وَإِيجَاب الْكفْر وَعدم إِيجَابه. وَالْخَامِس: الْأَخْذ بالتوهم مَعَ عدم الْوَرع.

ترجمہ: اور متکلم کو جرح وتعدیل کے باب میں تساہل اور نرمی سے بچنا چاہیے۔ اور اس باب میں آفت پانچ وجوہات سے آتی ہے:

(۱) خواہشات نفسانی، غرض فاسد، اور یہ سب سے برا سبب ہے۔

(۲) عقائد میں مخالفت۔

➲ اس سلسلے میں حنفیہ کا مذہب، دیگر فقہاء ومحدثین کے موافق ہے۔ (تدریب الراوی: ۱/ ۳۹۵، فتح المغیث: ۳/ ۲۱، اصول الجرح والتعدیل: ۸۰)

تفصیل کے لئے دیکھئے: أصول بزدوی: ۱۹۶، اصول کرخی: ۱۱/۳، التحریر: ۳۲۳، الرفع والتکمیل: ۱۰۵، فواتح الرحموت: ۲/ ۱۸۹۔

ائمہ احناف کا مختار وپسندیدہ مذہب یہ ہے کہ جرح وتعدیل کا ثبوت روایت میں صرف ایک سے ہوجاتا ہے، اور شہادت میں دو سے، ابن الساعاتی، ابن الہمام، ابن الحنبلی اور بحر العلوم وغیرہ نے اس کی صراحت کی ہے۔ (بدیع النظام: ۱۶۷، التحریر: ۳۲۱-۳۲۲)

* طریقۂ تخریج مع مثال، نیز تعارف کتب تخریج حدیث صفحہ ۳۲۵ پر ملاحظہ فرمائیں۔

(۳) صوفیہ اور اہل ظاہر کا اختلاف۔

(۴) علوم حقیہ وغیر حقیہ (مناطقہ اور فلاسفہ وغیرہ کے علوم) سے متعلق ابتدائی علوم اور موجبِ کفر وعدم کفر کے مراتب سے ناواقفیت۔

(۵) توہم وعدم ورع کے ساتھ حصولِ حدیث۔

فصل: وَمن المهم: معرفَة كنى ذَوي الْأَسمَاء المشتهرين بهَا[1]، وَأَسمَاء ذَوي الكنى المشتهرين بهَا[2].

وَمَعْرِفَة من اسْمه كنيته[3]، وهم قَلِيل. وَمَعْرِفَة من اخْتلف فِي كنيته، وهم كثير[4]. وَمَعْرِفَة من كثرت كناه[5]، بِأَن كَانَ لَهُ أَكثر من كنية وَاحِدَة، أَو نعوته[6].

وَمَعْرِفَة من وَافَقت كنيته اسْم أَبِيه، كَأبي إِسْحَاق إِبْرَاهِيم بن إِسْحَاق الْمدنِي، أَو بِالْعَكْسِ، كإسحاق بن أبي إِسْحَاق السبيعِي. أَو وَافَقت كنيته كنية زَوجته، كَأبي أَيُّوب الْأنْصَارِيّ وَأم أَيُّوب، أَو وَافق اسْم شَيْخه اسْم أَبِيه، كالربيع بن أنس، عَن أنس.

وَمَعْرِفَة من نسب إِلَى غير أَبِيه من الرِّجَال أَو من النِّسَاء، كَأُمِّهِ، وجدته، أَو إِلَى غير مَا يسْبق إِلَى الْفَهم[7].

---

(۱) **نام سے مشہور:** آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے مؤذن حضرت بلال اپنے نام سے معروف ہیں اور ان کی کنیت "ابوعبداللہ" ہے۔

(۲) **کنیت سے مشہور:** امام ترمذی اپنی کنیت "ابوعیسیٰ" سے مشہور ہیں، جب کہ آپ کا نام "محمد بن عیسیٰ" ہے، یہ سابق نوع کا برعکس ہے۔

(۳) **نام ہی کنیت ہو:** اس کی دو قسمیں ہیں: (۱) ایک یہ ہے کہ اس کنیت کے علاوہ جو اس کا نام ہے کوئی کنیت نہ ہو، جیسے: قاضی شریک کے شاگرد "ابو ہلال اشعری" اور ابو حاتم رازی کے شاگرد "ابو حصین" ان دونوں کا ان کے علاوہ کوئی نام نہیں ہے۔ (۲) دوسری قسم یہ ہے کہ اس کی دوسری کنیت بھی ہو، جیسے: ابوبکر بن محمد بن عمرو بن حزم انصاری، ان کا نام اور کنیت "ابوبکر" ہے اور دوسری کنیت "ابومحمد" بھی ہے۔ (الباحث الحثيث شرح اختصار علوم الحديث: ص: ۱۹۶)

(۴) **جن کی کنیت میں اختلاف ہو:** جیسے: حضرت اسامہ بن زید بن حارثہ رضی اللہ عنہ کے نام میں کوئی اختلاف نہیں ہے؛ مگر ان کی کنیت میں اختلاف ہے، کسی نے کہا: ابوزید، کسی نے کہا: ابومحمد، بعض نے کہا: ابوخارجہ اور بعض نے کہا: ابوعبداللہ اور جیسے: حضرت ابی بن کعب رضی اللہ عنہ، کسی نے کہا: ان کی کنیت "ابوالمنذر" ہے اور کسی نے کہا ←

کنیتوں کا بیان

ترجمہ: فصل: اور اس فن کی اہم چیزوں میں سے ایک چیز: نام سے مشہور لوگوں کی کنیتوں کو جاننا ہے:

اور کنیت سے مشہور لوگوں کے نام جاننا ہے، اور ان لوگوں کی واقفیت حاصل کرنا جن کا نام ہی کنیت ہے اور ایسے لوگ تھوڑے ہیں، اور وہ حضرات جن کی کنیت میں اختلاف ہے، اور ایسے لوگ بہت ہیں، اور وہ لوگ جن کی کنیتیں ایک سے زیادہ ہیں ان کی معرفت حاصل کرنا ہے، بایں طور کہ ان کی ایک سے زیادہ کنیتیں ہوں، یا ان کی ذات پر دلالت کرنے والے الفاظ والقاب متعدد ہوں۔

جن کی کنیت باپ یا بیوی کے نام کے موافق ہو اور اس کے برعکس:

اور وہ رواۃ جن کی کنیت ان کے والد کے نام کے موافق ہو، جیسے: ابواسحاق ابراہیم بن

← "ابوالطفیل" ہے۔

(۵) **جن کی کنیتیں متعدد ہو:** جیسے: "منصور بن عبدالمنعم فراوی" کی تین کنیتیں ہیں: (۱) ابوبکر (۲) ابوالقاسم (۳) ابوالفتح۔ (الباحث الحثیث شرح اختصار علوم الحدیث: ص:۱۹۷)

(۶) **جن کی نعت وصفات اور القاب متعدد ہو:** جیسے: سہیل بن ابی صالح کے بھائی کا نام 'عبداللہ' ہے اور ان کا لقب 'عباد' ہے۔

(۷) **جس کی نسبت غیر والد کی طرف ہو:** اس کی متعدد صورتیں ہیں: (۱) ماں کی طرف منسوب ہو، جیسے: معاذ بن عفراء، معوذ بن عفراء اور عوذ بن عفراء، ان کے باپ کا نام حارث بن رفاعہ ہے اور عفراء ماں کا نام ہے۔ (۲) دادا کی طرف منسوب ہو، جیسے: نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے یوم حنین کو سواری پر سوار ہونے کی حالت میں فرمایا: "أنا النبي لا كذب، أنا إبن عبد المطلب وهو رسول الله محمد بن عبد الله بن عبد المطلب"۔ احمد بن حنبل، باپ کا نام "محمد" ہے۔ ابوعبیدہ بن الجراح، باپ کا نام عبداللہ ہے۔ (۳) دادی کی طرف منسوب ہو، جیسے: یعلی بن منیہ، باپ کا نام امیہ بن ابوعبیدہ ہے۔ (۴) سوتیلے والد کی طرف منسوب ہو، جیسے: حسن بن دینار، باپ کا نام "واصل" ہے اور دینار ان کی ماں کے شوہر کا نام ہے۔ (۵) منہ بولا باپ کی طرف منسوب ہو، جیسے: مقداد بن الاسود، ان کے باپ کا نام عمرو بن ثعلبہ ہے اور اسود بن عبد یغوث نے اس کو منہ بولا بیٹا بنا لیا تھا۔ (تفصیل کے لئے دیکھئے: الباحث الحثیث شرح اختصار علوم الحدیث: ص:۲۰۹-۲۱۲)

اسحاق مدنی، یا اس کے برعکس (یعنی راوی کا نام اس کے والد کی کنیت کے موافق ہو) جیسے: اسحاق بن ابی اسحاق السبیعی، یا راوی کی کنیت اس کی بیوی کی کنیت کے موافق ہو، جیسے: اُبو اُیوب انصاری اور ام ایوب، یا راوی کے استاذ کا نام اس کے والد کے موافق ہو، جیسے: ربیع بن انس، عن اُنس، ان سب کو بھی جاننا ہے۔

جن کی نسبت باپ کے علاوہ کی طرف ہو:

اور وہ رواۃ جو اپنے باپ کے علاوہ مردوں یا عورتوں کی طرف منسوب ہوں، ان کو بھی جاننا ہے، جیسے: أمه اور جده، یا غیر متبادر الی المفہوم کی طرف منسوب ہو۔

فصل: وَمن المهم: معرفَة من اتّفق اسْمه وَاسم أَبِيه وجده فَصَاعِدا[1]، وَمن اتّفق اسْمه وَاسم شَيْخه وَشيخ شَيْخه فَصَاعِدا[2]. وَهُوَ من فروع المسلسل، لَا الأول. وَقد يتّفق الإسم وَاسم الْأَب. ثمَّ الإسم وَاسم الْأَب فَصَاعِدا تَارَة للراوي، وَأُخْرَى لَهُ ولشيخه.

وَمَعْرِفَة من اتّفق اسْم شَيْخه والراوي عَنهُ[3]، وَهُوَ نوع لطيف لم يتَعَرَّض لَهُ ابْن الصّلاح. وَفَائِدَته رفع اللّبْس عَمَّن يظنّ أَن فِيهِ انقلابا.

جس کا نام اپنے باپ یا دادا کے نام یا اوپر بھی موافق ہو، نیز استاذ کا نام باپ کے نام کے موافق ہو:

ترجمہ: **فصل:** اور اس فن کی اہم چیزوں میں سے ایک چیز وہ رواۃ جن کا نام، ان کے والد کا نام اور ان کے دادا کا نام متفق ہو، اور اس سے اوپر بھی، یا راوی کا نام، اس کے استاذ کا نام، اور اس کے استاذ الاستاذ کا نام متفق ہو، اور اس سے اوپر بھی، ان کی واقفیت حاصل

(۱) مثال: حسن بن حسن بن حسن بن علی بن ابی طالب، نیز امام غزالی کا نام: محمد بن محمد بن محمد ہے۔

(۲) عمران عن عمران عن عمران، پہلے عمران "قصیر" سے معروف ہے، دوسرے عمران "ابو رجاء عطاردی" ہیں اور تیسرے عمران حضرت عمران بن حصین صحابی رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ہیں۔

(۳) جیسے امام بخاری، مسلم بن ابراہیم فراہیدی بصری سے روایت کرتے ہیں اور امام بخاری سے امام مسلم بن حجاج قشیری روایت کرتے ہیں۔ (تدریب الراوی: ۲/ ۹۴۹-۱۰۵۲، النوع: ۸۳، ۸۴، ۸۵)

کرنا ہے اور یہ اس وقت حدیثِ مسلسل کی فرع ہوگی، نہ کہ پہلی نوع کی۔

(باپ دادا میں اتفاق والی نوع) اور کبھی راوی اور والد کا نام متفق ہوتا ہے، پھر راوی کا نام اور اس کے والد کا نام اور اس سے اوپر تک، کبھی راوی میں تو کبھی راوی اور اس کے شیخ میں متفق ہوتا ہے۔

(شاگرد و استاذ کا نام متفق ہو) اور وہ روات جن کے استاذ اور شاگرد کا نام متفق ہو، ان کو بھی جاننا ہے، یہ بہت باریک صورت ہے، حافظ ابن الصلاح نے اس کو ذکر نہیں کیا ہے، اس کا فائدہ اس شخص سے اشتباہ کو ختم کرنا ہے جس کا خیال ہو کہ اس میں تقدیم و تاخیر ہے۔

فصل: وَمن المهم: معرفَة الْأَسْمَاء الْمُجَرّدَة[1]**، مُطلقًا**، من الكنى، والألقاب، وَغَيرهمَا. وَقد جمعهَا جمَاعَة من الْأَئِمَّة، فَمنهمْ من جمعهَا بِغَيْر قيد، وَمِنْهُم من أفرد الثِّقَات، وَمِنْهُم من أفرد الْمَجْرُوحين، وَمِنْهُم من تقيد بِرِجَال كتاب مَخْصُوص، فَلم يخل بهم فِي كِتَابه، سَوَاء ذكر مَعَهم غَيرهم أم لَا، كرجال البُخَارِيّ، وَرِجَال مُسلم، ورجالهما مَعًا، وَرِجَال أبي دَاوُد، وَرِجَال التِّرْمِذِيّ، وَرِجَال النَّسَائِيّ، وَرِجَال الْكتب السِّتَّة.

وَمَعْرِفَة الْأَسْمَاء المفردة مُطلقًا[2]. وَمَعْرِفَة الكنى الْمُجَرّدَة[3]، والألقاب الْمُجَرّدَة[4]، من حَيْثُ هما هما. قَالَ قَاضِي الْقُضَاة: والألقاب تَارَة تكون بِلَفْظ الإسم، وَتارَة تكون بِلَفْظ الكنية، فَيكون اللقب عِنْده مَا دلّ على رفْعَة، أَو ضعة، وَإِن صدر بأب وَأم، والكنية مَا صدر بِأَحَدِهِمَا من غير دلَالَة على رفْعَة، أَو ضعة، والإسم غَيرهمَا.

---

(۱) **اسماء مجردہ:** بعض راویوں کے صرف نام ہی ہوتے ہیں، کنیت اور لقب کچھ نہیں ہوتا، ان کو جاننا بھی ضروری ہے۔ (تحفۃ الدرر شرح نخبۃ الفکر: ۷۸)

(۲) **اسماء مفردہ:** بعض روات اپنے ناموں میں تنہا ہوتے ہیں، اُن کا ہم نام کوئی نہیں ہوتا، ان کو جاننا بھی ضروری ہے۔

(۳، ۴) اس کی تین صورتیں ہیں: (۱) وہ اسم مفرد علم ہو، جیسے: "لبي بن لبا" باپ اور بیٹے؛ دونوں کا نام علم مفرد ہے۔ (۲) دوسری صورت یہ ہے کہ وہ اسم مفرد کنیت ہو، یعنی وہ کنیت کسی اور کی نہ ہو، جیسے: حفص بن غیلان کی کنیت "أبو مُعَيْد" ہے۔ (۳) تیسری صورت یہ ہے کہ وہ اسم مفرد کسی کا لقب، یعنی صرف کسی ایک شخص کا ہی لقب ہو، کسی دوسرے کا نہ ہو، جیسے: عبدالسلام بن سعید تنوخی مالکی کا لقب "سُحنون" ہے، یہ صرف ان ہی کا لقب ہے کسی اور کا ⬅

اسماء مجردہ ومفردہ کا بیان

ترجمہ: فصل: (**اسماء مجردہ**) اور اس فن کی اہم چیزوں میں سے ایک اہم چیز اسماء مجردہ -جو اسماء کنیت والقاب وغیرہ سے خالی ہوں- کی معرفت ہے اور ایسے روات کو بہت سے ائمہ نے جمع کیا ہے، چنانچہ بعض نے تو بغیر کسی قید کے جمع کئے ہیں، اور بعض نے صرف ثقہ روات کو جمع کیا ہے، اور بعض نے صرف مجروح روات کو جمع کیا ہے اور بعض نے کسی مخصوص کتاب کے ساتھ جمع کو مقید کیا ہے، پس اپنی کتاب میں ان میں سے کسی راوی کو نہیں چھوڑا، چاہے ان کے ساتھ دوسروں کا ذکر کیا گیا ہو یا نہیں، جیسے: رجالِ بخاری، رجالِ مسلم، دونوں کے رجال ایک ساتھ، رجالِ ابوداؤد، رجالِ ترمذی، رجالِ نسائی، اور رجالِ کتب ستہ۔

(**اسمائے مفردہ**) اور اسماءِ مفردہ کو جاننا ہے (ان لوگوں کو جاننا جو مطلقاً تنہا ہوتے ہیں، یعنی ان کا ہم نام کوئی نہیں ہوتا) اور ان کنیتوں کو جاننا ہے جو ان خصوصیات سے خالی ہوں، اور اسی طرح القاب کو جاننا ہے، یہی دو ہیں ("ھما ھما" تاکید کے لئے ہیں)۔

قاضی القضاۃ حافظ ابن حجر عسقلانی فرماتے ہیں کہ: اور القاب کبھی اسم کی صورت میں ہوتے ہیں، اور کبھی لفظ کنیت سے ہوتے ہیں، تو اس وقت لقب قاضی القضاۃ حافظ ابن حجر عسقلانی کے نزدیک رفعت (عظمت شان) یا خوبی کی طرف مشیر ہوتا ہے، اگرچہ لقب کا آغاز اب یا ام سے ہو۔

(**کنیت کی تعریف**) اور کنیت وہ ہے جو اب یا ام میں سے کسی ایک سے شروع ہو، لیکن وہ رفعت وخوبی پر دال نہیں ہوتی ہے، اور اسم (نام) ان دونوں (لقب وکنیت) کے علاوہ ہے۔

⬅ نہیں ہے۔عمرو بن علی عنزی کا لقب "مَنْدَل بن علي العنزي" ہے، کسی اور کا یہ لقب نہیں ہے۔ (تفصیل کے لئے دیکھئے: الباحث الحثیث شرح اختصار علوم الحدیث: ص: ۱۹۱-۱۹۵)

اور بعض راویوں کا صرف لقب ہوتا ہے، نام اور کنیت کچھ نہیں ہوتا، ان کو جاننا بھی ضروری ہے۔

فصل: وَمن المهم: معرفَة الْأَنْسَاب. وَالنّسب يَقع إِلَى الْقَبَائِل، وَإِلَى الأوطان أَعم من أَن تكون بلادا، أَو ضيَاعًا، أَو سككا، وَسَوَاء كَانَ الْمَنْسُوب إِلَيْهَا مِنْهَا أَصالَة، أَو فيها مجاورة، وَإِلَى الصَّنَائِع، وَإِلَى الْحِرَف (۱)، ثمَّ الْأَنْسَاب قد يَقع فِيهَا الِاتِّفَاق والاشتباه، وَقد تقع أَلقابا. وَمن المهم: معرفَة أَسبَاب الألقاب (۲)، وَأَسْبَاب الْأَنْسَاب (۳).

فصل: وَمن المهم: معرفَة الموَالِي (۴)، وموالي الموَالِي، إِمَّا بالرّقِ الطارئ عَلَيْهِ الْعتْق، أَو بِالْحلف، أَو بِالْإِسْلَامِ، كَذَا قَالَ قَاضِي الْقُضَاة: وَيلْزمهُ وُقُوع مِثَال لمولى الْمولى بِالْحلف، أَو بالْإِسْلَامِ، فِي الرِّجَال، لكني لم أره.

فصل: وَمن المهم: معرفَة الْإِخْوَة وَالْأَخَوَات من ثَلَاثَة أَو ثَلَاث فَأَكْثر، وَقد صنف فِي هَذَا النَّوْع القدماء (۵).

---

(۱) عبارت سے یہ بات معلوم ہوئی کہ نسبت متعدد چیزوں کی طرف ہوتی ہے، جیسے: (۱) جگہ کی طرف: خواہ وہ جگہ اس کا وطن اصلی ہو یا وطن عارضی ہو، عبداللہ بن المبارک کے بقول اگر کوئی شخص کسی دوسری جگہ پر چار سال رہے، تو اس کی طرف نسبت کرسکتا ہے، پھر وطن کی طرف نسبت کرنے میں کبھی اس محلہ کی طرف کی جاتی ہے جس میں وہ رہتا ہے، کبھی اس قریہ کی طرف جس کے تابع وہ محلہ ہے اور کبھی اس شہر کی طرف جس کے تابع وہ قریہ ہے، اگر کوئی شخص ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہوجائے تو دونوں میں سے ہر ایک کی طرف نسبت کرسکتا ہے، الگ الگ بھی اور ایک ساتھ بھی، اگر ایک ساتھ دونوں کی طرف نسبت کرے، تو دونوں کے درمیان میں "ثم" لائے، مثلا: "بھروچی ثم خانپوری"۔ (۲) قبیلہ کی طرف،: یعنی جس خاندان اور جماعت سے وہ تعلق رکھتا ہے، اس کی طرف نسبت کی جائے، مثلاً: قریشی، ہاشمی، صدیقی، فاروقی، عثمانی، نعمانی وغیرہ۔ (۳) صنعت و کاریگری کی طرف، جیسے: "خیاط" (درزی) (۴) حرفت و پیشہ کی طرف، جیسے: بزاز (پارچہ فروش)، صنعت وحرفت میں فرق یہ ہے کہ اگر کسی کام کو خود کرے تو وہ صنعت ہے اور حرفت کہا جاتا ہے خواہ خود کرے یا دوسرے سے کرائے؛ لہذا دونوں میں عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے۔

(۲) **لقب کے اسباب:** یعنی رواۃ کے جو القاب ہیں، ان کے اسباب کا علم حاصل کیا جائے، یعنی اس لقب سے وہ کیوں ملقب ہوا؟ مثلا معاویہ بن عبدالکریم کا لقب "ضال" ہے؛ کیوں کہ مکہ کے راستے میں بھٹک گئے تھے، عبداللہ بن محمد کا لقب "ضعیف" ہے؛ کیوں کہ بہت ہی لاغر اور کمزور تھے، زیاد بن حسان کا لقب "اعلم" ہے؛ کیوں کہ ان کا اوپر کا ہونٹ پھٹا ہوا تھا اور یزید بن صہیب کا لقب "فقیر" ہے؛ کیوں کہ ان کی ریڑھ کی ہڈیوں میں درد رہتا تھا۔ (تفصیل کے لئے دیکھئے: الباحث الحثیث شرح اختصار علوم الحدیث: ص: ۱۹۹-۲۰۲، نیز: ص: ۲۱۲-۲۱۳)

ترجمہ: فصل: (**نسبتوں کی معرفت**) اور اس فن کی اہم چیزوں میں سے ایک نسبتوں کی معرفت ہے:

اور نسبت کبھی قبیلوں کی طرف ہوتی ہے، اور کبھی وطنوں کی طرف ہوتی ہے، اور وطن کی طرف نسبت اس سے عام ہے کہ شہروں کی طرف ہو، یا چھوٹے دیہاتوں کی طرف، یا محلوں کی طرف، چاہے اس کی طرف نسبت اصلی سکونت کی وجہ سے ہو یا اس میں عارضی سکونت کی وجہ سے ہو، اور نسبت کبھی صنعت وحرفت کی طرف ہوتی ہے، پھر نسبتوں میں کبھی اتفاق واشتباہ ہوتا ہے، اور کبھی نسبتیں القاب ہوتی ہیں۔

اور اہم چیزوں میں سے القاب اور نسبتوں کے اسباب جاننا ہے۔

(**موالی کی معرفت**) فصل: اور اس فن کی اہم چیزوں میں سے موالی اور موالی کے موالی (مولائے اعلیٰ واسفل) کی معرفت ہے، اور مولیٰ ہونا یا تو غلامی کی وجہ سے ہوگا جس پر غلامی آئی ہوگی (یعنی، وہ خلقتاً آزاد تھا اور بعد میں کسی کا غلام ہوگیا)، یا مولی ہونا معاہدہ کرنے کی وجہ سے، یا کسی کے ہاتھ پر اسلام قبول کرنے کی وجہ سے ہوگا، قاضی القضاۃ حافظ ابن حجر عسقلانی نے اسی طرح کہا ہے۔

---

(۳) **نسبت کے اسباب**: یعنی فلاں شخص کی یہ نسبت ہے، تو کیوں ہے؟ مثلاً کسی کی نسبت حنفی ہے تو مذہب کی وجہ سے یا قبیلہ کی وجہ سے، اگر کسی کی نسبت کسی قبیلہ کی طرف ہے، تو اس وجہ سے کہ وہ حقیقت میں اسی قبیلہ کا تھا یا اس قبیلہ والوں کے مابین رہتا تھا، جیسے "محمد بن سنان" کی نسبت "عوقي" ہے، مگر وہ اس قبیلے کے نہیں تھے؛ بلکہ اس میں انہوں نے سکونت اختیار کرلی تھی۔ (الباحث الحثیث شرح اختصار علوم الحدیث: ص: ۲۱۲-۲۱۳)

(۴) مولی ہونا تین وجہوں سے ہوتا ہے: (۱) آزاد کرنے کی وجہ سے، جو شخص آزاد کرے، اس کو بھی مولی کہا جاتا ہے، مگر "مولائے اعلیٰ" اور جس کو آزاد کیا جائے اس کو بھی مولی کہا جاتا ہے؛ مگر مولائے اسفل جیسے: حضرت نافع "مولی ابن عمر" اسی معنی میں ہیں (۲) معاہدے کی وجہ سے (۳) کسی کے ہاتھ پر اسلام قبول کرنے کی وجہ سے، جیسے: ابو علی حسن بن عیسی کو "مولی ابن المبارک" کہا جاتا ہے۔

(۵) عن هشام بن حسان، عن محمد بن سيرين، عن أخيه يحيى بن سيرين، عن أخيه أنس بن سيرين، عن مولاه أنس بن مالك أن رسول الله ﷺ: لبيك حجة حقا تعبدا ورقا. رواه الدارقطني في العلل.

اس میں محمد، یحییٰ اور انس؛ تینوں بھائی ہیں؛ کیوں کہ سیرین کے لڑکے ہیں۔

اور قاضی القضاۃ حافظ ابن حجر عسقلانی کے لئے مردوں میں معاہدہ اور اسلام کی وجہ سے مولی المولی کی مثال پیش کرنا ضروری ہے؛ لیکن میری نظر سے نہیں گذری۔

(بھائیوں اور بہنوں کی معرفت) فصل: اور اس فن کی اہم چیزوں میں سے ایک، تین یا تین سے زیادہ بھائیوں اور بہنوں کی معرفت اور اس نوع سے متعلق متقدمین نے کتاب بھی لکھی ہے۔

فصل: وَمن المهم: معرفَة أدب الشَّيْخ، والطالب. ويشترك كان فِي تَصْحِيح النِّيَّة، وتحسين الْخلق، والتطهر من أغراض الدُّنْيَا.

وينفرد الشَّيْخ بِأَن يسمع إِذا احْتِيجَ إِلَيْهِ وتأهل للإسماع، وَأَن لَا يحدث بِبَلَد فِيهِ أولى مِنْهُ بِالتَّحْدِيثِ؛ بل يرشد إِلَيْهِ، وَأَن لَا يتْرك إسماع أحد لنِيَّة فَاسِدَة، وَأَن يتَطَهَّر، ويتطيب، وَيجْلس بوقار، وَأَن لَا يحدث قَائِما، وَلَا عجلا، وَلَا فِي الطَّرِيق إِلَّا أَن اضْطر إِلَى شَيْء من ذَلِك، وَأَن يمسك عَن التحديث إِذا خشِي التَّغَيُّر، أَو النسْيَان، لمَرض أَو هرم، وَأَن يكون لَهُ إِذا اتخذ مَجْلِسا للإملاء مستمل يقظ.

وينفرد الطَّالِب بِأَن يوقر الشَّيْخ، وَلَا يضجره، ويرشد غَيره لما سَمعه، وَلَا يدع الاستفادة لحياء، أَو تكبر، وَيكْتب مَا سَمعه تَاما، ويعتني بالتقييد والضبط، ويذاكر مَحْفُوظَه.

(استاذ وشاگرد کے آداب)

ترجمہ: فصل: اور اس فن کی اہم چیزوں میں سے ایک شیخ وشاگرد کے آداب جاننا ہے اور نیت کی درستگی، اخلاق کی آراستگی وپیراستگی اور دنیوی مقاصد سے پاکیزگی میں شیخ وشاگرد دونوں شریک ہیں۔

(استاذ کے آداب) استاذ کے لیے خاص بات یہ ہے کہ جب حدیث سنانے کی ضرورت ہو، اور وہ سنانے کا اہل بھی ہو، اس وقت وہ حدیث سنائے، ایسے شہر میں حدیث بیان نہ کرے، جہاں حدیث بیانی میں اس سے اعلی محدث موجود ہو؛ بلکہ اس کی طرف رہنمائی کردے۔

کسی کو اس کی غرض فاسد کی وجہ سے سنانا ترک نہ کرے، پاک وصاف رہے، خوشبو استعمال کرے، وقار کے ساتھ بیٹھے، کھڑے کھڑے، جلدی جلدی اور راستے میں حدیث بیان نہ کرے؛ الا یہ کہ وہ اس پر مجبور ہو جائے اور جب بیماری یا بڑھاپے کی وجہ سے تبدیلی یا بھول چوک کا اندیشہ ہو تو حدیث بیان کرنا ترک کر دے اور جب املائے حدیث کی مجلس منعقد کرے، تو مناسب ہے کہ اس کا ایک بیدار مغز مبلّغ (یعنی حدیث کو دوبارہ بآواز بلند آخری صفوں تک سنانے والا) ہو۔

(**شاگرد کے آداب**) اور شاگرد کے لئے خاص بات یہ ہے کہ وہ استاذ کی تعظیم کرے، اس کو زیادہ دق نہ کرے، جو کچھ سنا ہے اس کی طرف دوسروں کی رہنمائی کرے، شرم یا تکبر کی وجہ سے استفادہ نہ چھوڑے، جو کچھ سنے اس کو بالاستعاب لکھ لے، لکھی ہوئی روایتوں کو حرکات وسکنات کے ذریعے قلم بند کرنے کا اہتمام کرے اور حافظے میں محفوظ احادیث کا مذاکرہ کرے، (تاکہ ذہن میں جم جائیں)۔

فصل: وَمن المهم: معرفة سنّ التَّحمُّل، وَالْأَدَاء.

وَالأَصح اعْتِبَار سنّ التَّحمُّل فِي السماع بالتمييز، وَقد جرت عَادَة الْمُحدثين بإحضارهم الْأَطْفَال مجَالِس الحَدِيث، ويكتبون لَهُم أَنهم حَضَرُوا، وَلَا بُد فِي مثل ذَلِك من إجَازَة المسمع. وَالأَصح فِي سنّ الطَّالِب بِنَفسِهِ أَن يتأهل لذَلِك[١].

وَأما الْأَدَاء فَلَا اخْتِصَاص لَهُ بِشَيْء معِين؛ بل الِاعْتِبَار فِيهِ للاحتياج والتأهل كَمَا مر. وَهُوَ مُخْتَلف باخْتلَاف الْأَشْخَاص. وَيصِح تحمل الْكَافِر إِذا أَدَّاهُ بعد إِسْلَامه، وَالْفَاسِق إِذا أَدَّاهُ بعد تَوْبَته وعدالته[٢].

---

(۱) کم سے کم کتنی عمر میں طلب حدیث اور تحمل حدیث جائز ہے، اس سلسلے میں اختلاف ہے: (۱) جمہور کے نزدیک کم از کم پانچ سال ضروری ہے، ان کا استدلال حضرت محمود بن ربیع کی حدیث سے ہے کہ مجھے آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا وہ کلی کرنا یاد ہے جو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے میرے منہ پر پھینکا تھا، جب کہ میں پانچ سال کا تھا۔ (۲) بعض نے کہا، چار ←

حدیث سننے اور سنانے کی عمر

ترجمہ: فصل: اور اہم چیزوں میں سے حدیث کو سننے اور ادا کرنے کی عمر کو جاننا ہے۔

اور اصح قول یہ ہے کہ سماع حدیث میں سننے کی عمر میں سن تمیز کا اعتبار کیا جائے، اور محدثین کی یہ عادت تھی کہ وہ بچوں کو بھی حدیث کی مجلسوں میں حاضر کرتے اور لکھ دیتے تھے کہ یہ مجلس حدیث میں حاضر ہوئے تھے اور اس جیسی مجلس میں حاضری کی صورت میں (بڑے ہونے کے بعد صاحب مجلس سے روایت کرنے میں) صاحب مجلس کی اجازت ضروری ہے اور بذات خود طلب حدیث کی عمر سے متعلق اصح قول یہ ہے کہ طلب حدیث کا اہل اور قابل ہو جائے۔

جہاں تک حدیث بیان کرنے کی بات ہے، تو پہلے گذر چکا کہ اس کے لئے بھی کسی متعین

سال بھی کافی ہے۔ (۳) اصح قول یہ ہے کہ اہلیت اور تمیز شرط ہے، یعنی اگر وہ حدیث کو براہ راست سننے کا اہل ہو جائے اور خطاب کو سمجھ جائے، نیز خطاب کا جواب دیدے، تو یہ عمر کافی ہے اور اس چیز میں بچے مختلف ہوتے ہیں، کوئی چار ہی سال میں اس لائق ہو جاتا ہے اور کوئی دس سال میں بھی اس لائق نہیں ہو پاتا ہے۔ یہ ساری باتیں اس وقت ہے جب کہ بچہ حاضر ہو کر سنے، رہا مسئلہ بچوں کو شیوخ حدیث کی مجلس میں تبرک کے لیے اور بڑے ہونے کے بعد روایت کے لیے حاضر کرنے کا؛ جیسا کہ ہر زمانے میں محدثین ایسا کرتے رہے ہیں اور مجلس کے ختم پر اس کے لیے لکھ دیتے ہیں کہ یہ فلاں شیخ کی مجلس میں حاضر ہوا، تو اس کے لیے بالاتفاق کوئی عمر متعین نہیں ہے؛ بلکہ اہلیت بھی شرط نہیں ہے۔ اس صورت میں بڑے ہونے کے بعد ان احادیث کو اس شیخ سے روایت کے جواز کے لئے اس سے اجازت شرط ہے۔

حافظ ابن حجر کی وفات کے وقت علامہ جلال الدین سیوطی تین سال کے تھے، مگر ان کے والد ان کو حافظ ابن حجر کی مجلس میں لے جایا کرتے تھے، اس لیے علامہ سیوطی نے حافظ سے ایک حدیث بطریق اجازت عامہ روایت کی ہے۔ (تدريب الراوي: ۲ / ۳۵٤) جیسے کہ عبارت سے معلوم ہوا کہ حدیث سنانے کی عمر میں بھی اختلاف ہے: (۱) اصح قول یہ ہے کہ اس کے لیے کوئی عمر متعین نہیں ہے؛ بلکہ اہلیت اور ضرورت کا ہونا شرط ہے اور اس میں تمام لوگ یکساں نہیں ہیں، کوئی آغاز شباب ہی میں ایسا ہو جاتا ہے اور کوئی بڑھاپے کی دہلیز پر قدم رکھنے تک بھی ایسا نہیں ہو پاتا ہے (۲) قاضی ابو محمد حسن بن عبد الرحمن ابن خلاد رامہرمزی کے نزدیک پچاس سال ہے؛ کیوں کہ وہ کہولت کی انتہاء ہے، انہوں نے فرمایا کہ اگر چالیس سال کی عمر میں بیان کرے، پھر بھی کوئی حرج نہیں ہے؛ کیونکہ وہ عقل اور رائے کے پختہ ہونے کا زمانہ ہے۔

عمر کی خصوصیت نہیں ہے؛ بلکہ اس میں ضرورت اور اہلیت کا اعتبار ہے، اور اہلیت وقابلیت افراد کے بدلنے سے مختلف ہوتی ہے۔

اور کافر کا حدیث سننا بھی درست ہے، جب کہ وہ اپنے اسلام لانے کے بعد اس کو روایت کرے اور (اسی طرح بدرجہ اولیٰ) فاسق کا حدیث سننا بھی درست ہے، جب کہ وہ اپنی توبہ اور عدالت کے ثبوت کے بعد روایت کرے۔

فصل: وَمن المهم: معرفَة صفة كِتَابَة الحَدِيث، وَهِي أَن يَكْتُبهُ مُفسرًا، وَيشكل الْمُشكل مِنْهُ، وينقطه، وَيكْتب السَّاقِط فِي الْحَاشِيَة الْيُمْنَى مَا دَامَ فِي السطر بَقِيَّة، وَإِلَّا فَفِي الْيُسْرَى.

حدیث کو لکھنے کا طریقہ

ترجمہ: **فصل:** اور اہم چیزوں میں سے ایک حدیث کو لکھنے کا طریقہ جاننا بھی ہے اور وہ یہ ہے کہ حدیث کو واضح اور غیر مبہم (مفسر) لکھے، مشکل کلمات پر اعراب اور نقطے لگائے، اور چھوٹے ہوئے کلمے کو دائیں حاشیے پر لکھے، بشرطیکہ سطر میں جگہ ہو، ورنہ بائیں حاشیے پر لکھے۔

فصل: وَمن المهم: معرفَة صفة عرضه، وَهُوَ مُقَابلَته مَعَ الشَّيْخ، أَو مَعَ ثِقَة غَيره، أَو مَعَ نَفسه شَيْئا فَشَيْئًا.

زَاد الْكَمَال الشمني (۱)، فَقَالَ: بِأَصْل شَيْخه الَّذِي يروِيهِ عَنهُ سَمَاعا، أَو إجَازَة، أَو بِأَصْل شَيْخه الْمُقَابل بِهِ أصل شَيْخه، أَو بفرع مُقَابل بِأَحَدِهِمَا الْمُقَابلَة الْمُعْتَبرَة.

(۱) مکمل نام کمال الدین محمد بن محمد بن حسن تمیمی، داری، شمنی، قسنطینی، مغربی الاصل، اسکندری، قاہری، مالکی ہے، ان کی ولادت سن ۷٦٦ھ میں اسکندریہ میں ہوئی، اور وفات سن ۸۲۱ھ میں قاہرہ میں ہوئی۔

اپنے شہر اسکندریہ میں تعلیم حاصل کی، وہی حدیث کی سماعت کی، اور اس میں ماہر ہوئے، پھر قاہرہ گئے اور وہاں بہاء الدمامینی، تاج ابن موسی، ابو محمد قروی، وغیرہ سے حدیث سنی، اور اجازت حدیث بھی انہیں حضرات سے حاصل کی۔ (تلخیص از حاشیۃ قفو الأثر: ۱۲۱)

حدیث کو پیش کرنے کا طریقہ

ترجمہ: فصل: اور اہم چیزوں میں سے ایک حدیث پیش کرنے کا طریقہ بھی جاننا ہے، اور وہ یہ ہے کہ سنانے والے شیخ کے ساتھ، یا کسی دوسرے قابل اعتماد شخص کے ساتھ یا اپنے ہی ساتھ تھوڑا تھوڑا کر کے حدیث کا مقابلہ کرے۔

اور کمال الدین شُمُنِّی نے مزید آگے فرمایا کہ: اپنے شیخ کے اصل نسخہ کے ساتھ، جس سے سن کر یا اجازت لے کر روایت کرتا ہے، مقابلہ کرے، یا اپنے شیخ کی اصل کی اصل کے ساتھ، جس کا اپنے شیخ کی اصل کے ساتھ مقابلہ کرلیا گیا ہو، موازنہ کرے، یا ایسے تصحیح شدہ قائم مقام نسخہ کے ساتھ مقابلہ کرے جس کا ان دونوں میں سے کسی ایک کے شیخ کی اصل یا اصل کی اصل کے ساتھ معتبر طریقہ سے مقابلہ کرلیا گیا ہو۔

قَال: وَصفَة ذَلِك أَن يمسك الطَّالِب كِتَابه، أَو ثِقَة غَيره، وَالشَّيْخ كِتَابه، أَو ثِقَة غَيره، فيقابله مَعَه فِي حَالَة السماع مِنْهُ، أَو الْقِرَاءَة عَلَيْهِ إِن أمكن، أَو قبلهَا، وَهُوَ الأولى (١). فَإِن وَقع فِيهِ نقص؛ عمل بِمَا ذكرُوهُ فِي كَيْفيَّة تَخْرِيج السَّاقِط (٢).

نسخہ کا مقابلہ کرنے کا طریقہ

ترجمہ: ابن الحنبلی فرماتے ہیں کہ: اور مقابلہ کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ طالب علم اپنی یا کسی قابل اعتماد شخص کی کتاب لے اور شیخ اپنی یا اپنے علاوہ کسی قابل اعتماد شخص کی کتاب لے، پھر شیخ سے سننے کی حالت میں یا شیخ کے سامنے پڑھتے ہوئے مقابلہ کرے اگر ممکن ہو، یا پڑھنے سے پہلے مقابلہ کرے اور یہی اولی ہے، پھر اگر اس میں کوئی کمی ہو تو تخریجِ ساقط کی کیفیت میں علماء کے ذکر کردہ امور پر عمل کرے۔

---

(١) مزید تفصیلی گفتگو صفحہ ۳۲۳ پر ملاحظہ فرمائیں۔

(٢) یہاں مصطلحات الحدیث کی ایک اصطلاح کو ذکر کیا گیا، جسے "تخریج الساقط" یا "اللحق" سے ⬅

----- -------

موسوم کیا جاتا ہے۔

تخريج الساقط: ويقال له: اللحق: لغة: يلحق بالأول، وللحق من التمر الذي يأتي بعد الأول، واللحق كل شيء لحق شيئا أو لحق به من الحيوان والنبات وحمل النخل. واللحق: الشيء الزائد، ويجمع الحاقا.

وفي الاصطلاح: ما يلحق بالكتاب بعد الفراغ منه، فتلحق به ما سقط منه. قاله الزهری. وقال العراقي: هو ما سقط من أصل الكتاب فلحق بالحاشية أو بين السطور. (معجم علوم الحديث النبوی:٦٧، ١٨٣، فتح المغيث: ٣/٩٠-٨٧، تدريب الراوی: ١/٥١١، ٥١٢، التبصرة: ٢/١٣٧)

اس کا خلاصہ آسان الفاظ میں یہ ہے کہ جب انسان کتاب یا کوئی رسالہ لکھتا ہے تو بعض مرتبہ کچھ الفاظ، کلمات، اور جملے رہ جاتے ہیں، پھر جب وہ دوبارہ بغور مطالعہ کرتا ہے تو اسے ان متروکہ چیزوں کے بارے میں پتہ چلتا ہے، تو وہ ساقط ہونے والے الفاظ، کلمات یا جملوں کو کتاب کے دائیں بائیں کناروں پر، یا درمیان میں جگہ ہو تو بین السطور لکھتا ہے، اس عمل کو "تخریج الساقط" یا "اللحق" سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ لحق یعنی، اگلی چیز کے بعد آنے والی شئ، مطلب یہ ہوا کہ بعد میں کوئی شئ ملائی جائے، جو اصل کتاب سے ساقط تھی، اس کو حواشی یا بین السطور لکھا جاتا ہے، بہر حال یہ دونوں الفاظ مترادفہ میں سے ہے۔

ساقط کلمات، عبارت اور جملوں کو تخریج کرنے کی مختلف قسمیں ہیں، جس کو ذیل میں بالترتیب ذکر کیا جارہا ہے:

(۱) النوع الأول: الإلحاق بين السطور: ساقط کلمات کو بین السطور لکھنا:

خطیب بغدادی کہتے ہیں کہ اگر سند حدیث یا متن حدیث سے کوئی کلمہ ساقط ہو جائے تو اس کو بین السطور لکھا جائے گا، اسی جگہ کے سامنے جہاں سقط ہوا ہے، اگر جگہ وسیع ہو، لیکن علامہ عراقی نے تعاقب کیا کہ بین السطور لکھنا مناسب نہیں ہے، کیوں کہ جگہ تنگ ہوتی ہے، اور بعد میں پڑھنے میں دشواری ہوتی ہے، خصوصاً جب سطریں تنگ ہو، اس لئے اولیٰ یہ ہے کہ اس کو حاشیہ میں لکھا جائے۔

(۲) النوع الثاني: أن يخرج له بالحاشية: ساقط کلمات کو حاشیہ میں لکھنا:

اس کی صورت یہ ہوگی کہ سقط کی جگہ سے خط اس طرح کھینچو کہ سطر کے نیچے سے اوپر کی طرف، اس طرح: "ا"، پھر جہت تخریج کی طرف ہلکا سا مڑا ہوا خط، خواہ دائیں جانب یا بائیں جانب، اس طرح: "⌐" یہ دائیں جانب کے لئے اور بائیں جانب کے لئے اس طرح: "¬"

اور یہ خط جس سے ساقط عبارت کی طرف اشارہ ہوتا ہے، اسے "العطفة" کہا جاتا ہے، اس کے دائیں بائیں مڑا ہونے کی وجہ سے، اور اسے "التخریجہ" بھی کہا جاتا ہے؛ کیوں کہ علماء اور محدثین کی اصطلاح میں اس تصرف کو "التخریج" سے تعبیر کرتے ہیں، مثلاً وہ یوں کہتے ہیں: "خرج للساقط ويخر له."

"**نموذج للتخريج للساقط بالحاشية**": ساقط کلمات وعبارات کو حاشیہ میں تخریج کرنے کی مثال:

----- -------

الدمشقی الأصل	حدثنا عبداللہ بن یوسف ⌐ أخبرنا مالک عن أبی الزناد، عن الأعرج، عن أبی ھریرۃ رضی اللہ عنہ.

مثال میں آپ دیکھ سکتے ہیں کہ "عبداللہ بن یوسف" کے بعد "الدمشقی الاصل" ساقط ہے، لہذا اسے حاشیہ میں تخریج کیا گیا ہے۔

(۳) النوع الثالث: التخریج للساقط بخط متصل من موطنه إلى بداية اللحق بالحاشية:

تیسری صورت یہ ہے کہ جہاں سقط ہوا ہے وہاں سے لکیر کھینچ کر جہاں لحق (تخریج شدہ کلمہ ہے)، وہاں تک لے جانا، اس عمل کو الرامہرمزی نے مستحسن قرار دیا ہے، جب کہ قاضی عیاض اور ابن الصلاح نے اسے ناپسند کیا ہے؛ کیوں کہ اس میں کتاب کی تسخیم اور تسویہ ہے، یعنی کاغذ کو کالا کرنا ہے، نیز کاٹ چھانٹ وغیرہ سے کتاب خراب ہو جاتی ہے، جیسا کہ ہم پروف شیٹ کے وقت اسی طریقہ کو اختیار کرتے ہیں کہ غلطی کی جگہ سے خط کھینچ کر حاشیہ میں ذکر کردہ لفظ تک لے جاتے ہیں، البتہ علامہ عراقی نے اس طریقہ کو واضح کیا ہے کہ اگر ہم لحق کو موطن نقص (غلطی و سقط) سے دور لکھیں، یہاں تک کہ التباس نہ ہوتا ہو تو درست ہے۔

ضوابط التخریج للحق و إثباته بالحاشية: تخریج ساقط اور حاشیہ میں اسے درج کرنے کے قواعد وضوابط:

علماء کہتے ہیں کہ تخریج ساقط میں اس بات کا خیال رکھا جائے کہ اصل نص اور حاشیہ میں ذکر کردہ شرح و تعلیق میں فرق و تمیز کیا جا سکے، چنانچہ اس کے قواعد وضوابط یہ ہیں:

(۱) التخریج للحق یکون بعطفة بین کلمتین: دو کلموں کے درمیان عطفہ کے ذریعے لحق و تخریج:

جب عطفہ یا التخریجہ سقط کی جگہ پر دو کلموں کے درمیان ہو، تو اس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ یہاں کوئی کلمہ ساقط ہوا ہے، اس کی شکل اس طرح ہوگی:

عطف ما فوق الکلمہ ہو:

القاضی	محمد بن الھیثم ⌐ حدثنی وأبو عفیر الفضل بن المختار البصری، عن ھشام، عن الحسن، عن أنس رضی اللہ عنہ

⬅ **عطف درمیانی کلمہ میں ہو:**

یحی بن یحی، ومحمد بن رمح بن المهاجر، قالا: أخبرنا الليث عن نافع المدنی ⌐ عبدالله.	عن

مثال میں دیکھ سکتے ہیں کہ یہاں دوصورتیں بیان کی ہے، لیکن یہاں دوسری صورت مقصود ہے کہ دوکلموں کے درمیان عطفہ ہے، جس سے یہ اشارہ ملتا ہے کہ یہاں سقط ہوا ہے، اور وہ کلمہ "عن" ہے۔

(۲) كتابة نص اللحق بالحاشية أفقيا: ساقط عبارت کو اُفق حاشیہ میں لکھنا:

اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ساقط عبارت کو حاشیہ میں افق (یعنی خط کو پھیلا کر دائیں بائیں لے جانا) میں لکھنا، یہ میں اپنے فہم ناقص کے اعتبار سے سمجھانے کی کوشش کروں گا، والله الموفق للصواب.

لحقِ افقی کی دوصورتیں ہیں: (۱) اگر لحق (سقط) ورق کے اخیر میں ہوتو اس کو حاشیہ میں اعلیٰ ورق یعنی نیچے سے اوپر کی طرف اترتے ہوئے لکھنا ہے۔ (۲) اور اگر سقط شروع ورق میں ہوتو اسے حاشیہ میں اسفل ورق یعنی اوپر سے نیچے کی طرف اترتا ہوا لکھنا ہے۔

مثال لإثبات اللحق إلى الأعلى **(ورق کے اعلیٰ حصہ کی طرف چڑھتا ہوا لکھنے کی مثال)**

حدثنا محمد بن عبدالله بن نمير قال حدثنا عمر بن عبيد، عن أبی إسحاق، عن نافع، عن ابن عمر رضی الله عنه قال: ⌐ من أتى الجمعة فليغتسل.	سمعت النبی ﷺ یقول:	= من الأسفل الى الأعلى

مثال لاثبات اللحق إلى الاسفل (اسفل کی اترتا ہوا لکھنے کی مثال)

حدثنا أحمد بن منيع ⌐ عن الزهری عن سالم عن أبيه أنه سمع رسول الله ﷺ يقول: من أتى الجمعة فليغتسل.	قال حدثنا سفيان بن عيينة:	= من الأعلى إلى الأسفل

⬅

(۳) **التخریج اللحق لیمین الحاشیۃ وشمالھا: حاشیہ کے دائیں بائیں جانب ساقط عبارت لکھنا:**

جاننا چاہیے کہ اگر سقط اول سطر میں ہو یا وسط سطر میں ہو تو اس کی تخریج دائیں جانب کی جائے گی، اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر دوسرا کوئی سقط اسی صفحہ پر آگے جا کر آتا ہے تو لکھنے کے لئے جگہ میسر ہو، اگر اس کا خیال نہ رکھا جائے تو دونوں سقوط میں اختلاط والتباس ہو جائے گا، اور یہ معلوم نہیں ہو سکے گا کہ تخریج شدہ عبارت کس سقط کی ہے؟ جیسے:

التخریج لیمین الحاشیۃ **(داہنے حاشیہ میں تخریج کی مثال)**

> حدثنامحمد بن المثنى: حدثني أبوعامر حدثنا
> عباد بن راشد، عن الحسن حدثني معقل ⌐ قال: بن یسار
> كانت لى أخت تخطب إلى فأتاني ابن عم لي
> فأنكحتها إياه...

اور اگر سقط اخیر سطر میں ہو تو اس کی تخریج بائیں جانب کی جائے گی، یہاں بھی وہی وجہ ہے کہ اگر دوسرا سقط واقع ہو تو اسے تخریج کرنے میں دشواری نہ ہو، نیز اختلاط والتباس لازم نہ آئے، جیسے:

التخریج لشمال الحاشیۃ **(بائیں حاشیہ میں تخریج کی مثال)**

> حدثنا يحى عن مالك عن ابن شهاب عن سالم
> بن عبدالله عن أبيه عبدالله بن عمر أنه كان يقول:
> عن قبلة الرجل إمرأته وجسها بيده ⌐ الملامسة فمن قبل
> إمرته أوجسها بيده فعليه الوضوء

(۴) **ختم نھایۃ نص اللحق بمایدل علی أنہ من الأصل: تخریج ساقط کے بعد علامت تصحیح لگانا:**

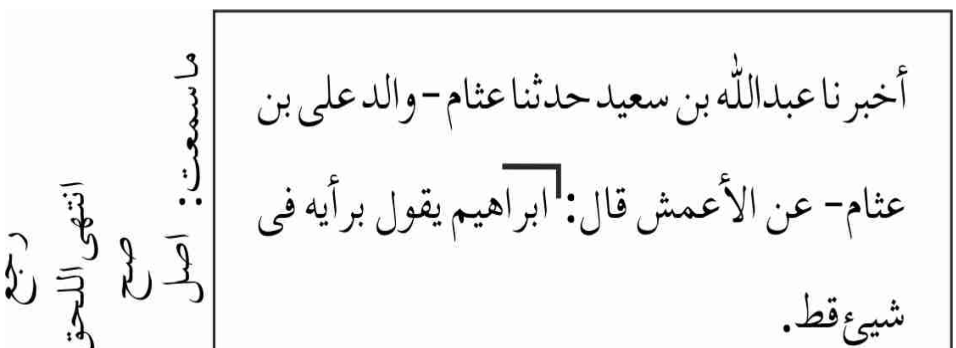
اس کا مطلب یہ ہے کہ سقط کے بعد حاشیہ میں جو تخریج کی جاتی ہے اس کے اخیر میں علامت تصحیح: "صح" یا "اصل" لکھتے ہیں اور کبھی علماء زیادہ تاکید کے لئے مذکورہ دونوں علامتوں کو جمع بھی فرماتے ہیں اور کبھی علماء "انتهي اللحق" یا "رجع" کی علامت بھی استعمال کرتے ہیں، اور واضح کرتے ہیں کہ یہاں ساقط عبارت لکھی گئی ہے۔

أَو وَقع فِيهِ مَا لَيْسَ مِنْهُ؛ عمل بِمَا ذكرُوهُ فِي كَيْفيَّة الكشط والمحو والضرب(۱). أو اختلفت الروايتان أو الروايات في كلمة منه؛ عمل بما ذكروه في كيفية الْجمع بَينهمَا أَو بَينها فِي نُسْخَة وَاحِدَة، انْتهى بتلخيص وإيضاح.

ترجمہ: یا اس میں ایسی بات ہو جو کتاب کی نہیں ہے تو اس کے مطابق عمل کرے جس کو علماء نے کشط، محو اور ضرب (ہٹانے، مٹانے، اور نکالنے) کی کیفیت میں ذکر کیا ہے، یا دو یا دو سے زیادہ روایات میں کسی کلمہ میں اختلاف ہو جائے تو اس کے مطابق عمل کرے جسے علماء نے ان دونوں کے درمیان جمع و تطبیق کی کیفیت میں ذکر کیا ہے، یا کسی ایک نسخہ (الگ نسخہ) میں اس کی وضاحت کر دے، ابن الحنبلی کی بات تلخیص و توضیح کے ساتھ پوری ہوئی۔

⮕ بہر حال ان علامتوں میں سے کسی بھی علامت کو لکھا جائے، تا کہ یہ بات معلوم ہو جائے کہ یہاں سقط ہوا تھا، بعد میں عبارت کی تخریج کی گئی ہے، جیسے:

مثال على (صح، أصل، إنتهى اللحق ورجع)


أخبرنا عبدالله بن سعيد حدثنا عثام - والد على بن عثام - عن الأعمش قال: ابراهيم يقول برأيه فى شيئ قط.

(۱) ضرب، کشط اور محو کے معنیٰ و حقیقت:

(۱) ضرب کے معنی باطل، لغو اور بیکار قرار دینے کو کہتے ہیں، اصطلاح میں کتاب میں موجود کلموں، عبارتوں اور جملوں کو لغو قرار دینا جو کتاب سے متعلق نہیں ہے، اور اس کی علامتوں کی مختلف صورتیں ہیں جسے آگے بیان کیا جائے گا۔ (ان شاء اللہ)

الضرب: لغة: الإبطال والالغاء. واصطلاحاً: ابطال ما يقع فى الكتاب مما ليس منه، وله عدة صور. (معجم علوم الحديث النبوي: ۱۴۰)

(۲) کشط کے معنی ہٹانا، الگ کرنا آتے ہیں، اصطلاح میں ان زائد چیزوں کو ہٹانا جو کتاب کی نہ ہو اور ⮐

----- -------

ضرب اس کے مقابلے میں افضل وبہتر ہے؛ اس لئے کہ "حك" محدثین کے نزدیک تہمت کی علامت ہے۔

الحك: هو الكشط، و ينفى به الزائد الذي ليس من الكتاب، والضرب خير منه وأجود، لأن الحك تهمة عندالمحدثين. (حوالہ بالا: ۹۷)

(۳) محو کے معنی مٹانے کے آتے ہیں، اصطلاح میں ان زائد چیزوں کو مٹانا جو کتاب سے متعلق نہ ہو، چاقو وغیرہ سے اکھاڑے بغیر، یعنی انگلی، کپڑا یا لعاب دہن وغیرہ سے مٹایا جائے۔

المحو: لغة: مصدر محا الشيئ يمحوه ويمحاه محوا ومحيا: أذهب أثره. اصطلاحا: هو إزالة الزائد الذى يقع فى الكتاب مما ليس منه بغير سلخ بسكين، إما بإصبع، او بخرقة أو بلعقة، ونحو ذلك. (حوالہ بالا: ۲۰۳)

یہاں تین لفظ بیان کئے گئے: "الضرب، الحك، المحو" ان تینوں الفاظ کا مطلب ایک ہی ہے کہ کتاب سے متعلق جو چیز نہیں ہے اس کو نکالنا، مٹانا، اکھاڑنا، ان تین الفاظ کو لکھنے کے آلہ یعنی تختہ، چمڑا، اور کاغذ پر لکھنے کے مختلف انداز کے اعتبار سے استعمال کیا ہے اور یہ قید اتفاقی ہے کوئی بھی طریقہ استعمال کر سکتے ہیں، البتہ طریقۂ ضرب سب سے بہتر ہے۔

اب ذیل میں طریقہ ضرب کی پانچ قسمیں بالترتیب ذکر کی جارہی ہے:

(۱) اکثر حضرات یہ کہتے ہیں کہ مضروب علیہ (زائد کلمہ) پر ایک واضح خط اس طرح کھینچا جائے کہ جو ابطال پر دلالت کرے، البتہ اس کا پڑھنا ممکن ہو، اس کو بالکلیہ نہ مٹائے، اس طریقہ کو "الشق" بھی کہا جاتا ہے اور اس کی صورت اس طرح ہوگی: "__________" مثلاً "عن عبيد، عن رفاعة، عن أبيه"

الشق: هو أن يخط فوق الكلام المضروب عليه خطا بينا على إبطاله، مختلطا به، ولا يطمسه؛ بل يكون ممكن القراءة. (المرجع السابق: ۱۳۱)

(۲) بعض لوگوں نے کہا کہ مضروب علیہ کے ساتھ کچھ خلط ملط نہ کیا جائے؛ بلکہ اس کلمہ کی اول و آخر میں معطوف (مڑا ہوا) خط کھینچا جائے۔ مثلاً:

أخبرنا أبو الحسن الشيرازي، أنا زاهد بن أحمد.

(۳) بعض حضرات کا کہنا ہے کہ اس کے اول و آخر میں نصف دائرہ کیا جائے۔ مثلاً: ( )"أخبرنا ابن (عبدالقاهر)، أنا عبدالغفار بن محمد."

اور جب مضروب علیہ زیادہ ہو تو ہر لکیر کے شروع اور اخیر میں اس طرح علامت بنائے۔

(۴) دوسرے بعض حضرات نے صرف مضروب علیہ کے اول و آخر میں دائرۂ صغیرہ پر اکتفاء کیا ہے اور

فصل: وَمن المهم: معرفة صفة سَمَاعه وإسماعه، بِأَن لَا يتشاغل فيهمَا بِمَا يخل بهما، من نسخ، أَو حَدِيث، أَو نُعَاس، وَأَن يكون سَمَاعه من أَصله الَّذِي سمع فِيهِ، أَو فرع قوبل عَلَيْهِ، فَإِن تعذر فليجبره بِالْإِجَازَةِ لما خَالف إِن خَالف، وَقد علمت حكم الْإِجَازَة عِنْد أبي حنيفَة وَمُحَمّد، وَأَن الْأَحْوَط مَا قَالَاه.

وَأما حكم رِوَايَته من كِتَابه الَّذِي هُوَ أَصله وبخطه عندنَا فَهُوَ إِن كَانَ متذكرا فحجة اتِّفَاقًا، وَإِلَّا فَلَا عمل بِهِ عِنْد أبي حنيفَة مُطلقًا، وَقَالَ أَبُو يُوسُف: يعْمل بِهِ إِذا كَانَ الْخط مَعْرُوفا، لَا يخَاف تَغْيِيره عَادَة، وَكَانَ فِي يَد أَمِين وَلَو غير أَمِينه، وَقَالَ مُحَمَّد: يعْمل بِهِ مُطلقًا، وَلَكِن إِذا تَيَقّن أَنه خطه.

حدیث سننے سنانے کا طریقہ

ترجمہ: **فصل**: اور اس فن کی اہم چیزوں میں سے حدیث کو سننے اور سنانے کا طریقہ کو جاننا بھی ہے، اور اس کی صورت یہ ہے کہ ایسی چیز میں مشغول نہ ہو جو سننے میں خلل انداز ہو، یعنی لکھنا، بات کرنا، اور اونگھنا، اور یہ کہ اپنے اصل نسخہ سے سنائے جس میں اس نے سنا ہے، یا نقل سے سنائے جس کا اصل سے مقابلہ کر لیا گیا ہو، لیکن اگر یہ دونوں صورتیں دشوار ہو جائیں تو اختلاف موجود ہونے کے وقت اس فرق و اختلاف کی اجازت دے کر اس کی تلافی کر دے۔

آپ نے طرفین یعنی امام ابوحنیفہ و محمد کے نزدیک اجازت حدیث کا حکم جان لیا اور طرفین کی کہی بات میں زیادہ احتیاط ہے۔

➲ اس کو صفر بھی کہا جاتا ہے، اور یہ علامت ہے اس بات کی کہ ان دونوں صفر کے درمیان کوئی غلطی وغیرہ ہے، مثلاً: oo، أخبرنا عبد الواحد بن أحمد المليحي o أنا أحمد بن عبد الله النعيمي o.

(۵) بعض حضرات نے کہا کہ اول میں "لا" اور اخیر میں "إلى" لکھا جائے۔ مثلاً: من ثابر على ثنتي عشرة ركعة "لا" من السنة بنى الله له بيتاً "الى" في الجنة.

بہر حال الفاظ ثلاثہ "ضرب، حك، محو اور كشط" میں ضرب بہتر ہے اور بقیہ طریقوں کو علماء نے ناپسند کیا ہے۔ (مزید تفصیل کے لئے دیکھئے: تدریب الراوی بتحقیق شیخ عوامہ: ۳۸۸/۴-۴۰۹)

بہر حال ہمارے نزدیک اپنی اصل اور اپنی لکھی ہوئی کتاب سے روایت کرنے والے شخص کی روایت کا حکم یہ ہے کہ اگر اسے یاد ہے تو بالاتفاق حجت ہے، ورنہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک مطلقاً اس پر عمل نہیں ہوگا اور امام ابو یوسف فرماتے ہیں کہ: اس پر عمل کیا جائے گا، بشرطیکہ خط (تحریر) معروف ومشہور ہو، عادۃً اس کی تبدیلی کا اندیشہ نہ ہو، اور کسی امین کے ہاتھ میں ہو، اگر چہ اس کے علاوہ کسی دوسرے امین کے ہاتھ میں ہو، اور امام محمد فرماتے ہیں: اس پر مطلقاً عمل کیا جائے گا، لیکن اس وقت جب اسے یقین ہو جائے کہ یہ اسی کی تحریر ہے۔

فصل: وَمن المهم: معرفَة صفة الرحلة فِيهِ، حَيْثُ يبتدىء بِحَدِيث أهل بَلَده فيستوعبه، ثمَّ يرحل فَيحصل مَا لَيْسَ عِنْده، وَيكون اعتناؤه بتكثير المسموع أولى مِنْهُ بتكثير الشُّيُوخ.

طلب حدیث کے لئے سفر کرنے کا طریقہ

ترجمہ: **فصل:** اور اہم چیزوں میں سے طلب حدیث میں سفر کرنے کے طریقے کو جاننا ہے، اس کا طریقہ یہ ہے کہ اپنے شہر کے مشائخ کی احادیث سے ابتداء کرے، اور ان کو بالاستعاب حاصل کرے (مکمل سنے)، پھر (باہر کا) سفر کرے اور ان حدیثوں کو حاصل کرے جو اس کے پاس نہ ہوں اور زیادہ اساتذہ بنانے کے مقابلے میں زیادہ حصولِ احادیث کا اہتمام کرنا اولیٰ ہے۔

فصل: وَمن المهم: معرفَة صفة تصنيفه، وَهَذَا لمن تأهل لَهُ. وَهُوَ يكون على المسانيد، بِأَن يجمع مُسْند كل صَحَابِيّ على حِدة، وعَلى الْأَبْوَاب الْفِقْهِيَّة أَو غَيرهَا، وعَلى الْعِلَل، بِأَن يذكر كل حَدِيث وطرقه وَاخْتِلَاف نقلته مُعَللا، وعَلى الْأَطْرَاف، بِأَن يذكر طرف الحَدِيث الدَّال على بَقِيَّته، مَا لم يكن الحَدِيث قَصِيرا فيذكره كُله، ثمَّ يجمع أَسَانِيد الحَدِيث الْمَذْكُور طرفه أَو كُله.

حدیث کی تصنیف کا طریقہ

ترجمہ: فصل: اور اہم چیزوں میں سے حدیث کو تصنیف کرنے کا طریقہ جاننا ہے، اور یہ اس شخص کے لئے ہے جو اس کی اہلیت رکھتا ہو، اور تصنیف مسانید پر ہوگی، بایں طور کہ ہر صحابی کی مسند الگ الگ جمع کرے، یا تصنیف ابواب فقہیہ یا غیر فقہیہ پر ہوگی، یا تصنیف علتوں پر ہوگی، اس طرح کہ ہر حدیث اور اس کی سندیں اور روات کے اختلاف کو علت کے ساتھ ذکر کرے، یا تصنیف بطریق اطراف جمع کرے، اس طرح کہ طرف حدیث (شروع کا کچھ حصہ) جو بقیہ حصے پر دلالت کرے، ذکر کرے، لیکن جب حدیث مختصر ہو تو اس کو پوری بیان کرے، پھر مذکورہ حدیث کی تمام سندیں اطراف کے ساتھ یا مکمل جمع کرے۔

فصل: وَمن المهم: معرفة سَبَب الحَدِيث. وَقد صنف فِيهِ بعض شُيُوخ القَاضِي أبي يعلى بن الْفراء الْحَنْبَلِيّ.

وغالب هَذِه الْأَنْوَاع الَّتِي ذكرنَا أَنَّهَا من المهم عِنْد الْمُحدثين: وَقد وَقع التصنيف فِيهِ. وَالله الْمُوفق وَالْهَادِي، لَا إِلَه إِلَّا هُوَ، عَلَيْهِ توكلت وَإِلَيْهِ أنيب، وحسبنا الله وَنعم الْوَكِيل، نعم الْمولى وَنعم النصير. وَصلى الله على سيدنَا مُحَمَّد وعَلى آله وَصَحبه وَسلم.

سبب ورود حدیث

ترجمہ: فصل: اور اس فن کی اہم چیزوں میں سے حدیث کے سبب کو جاننا ہے اور اس باب میں قاضی ابویعلی بن الفراء حنبلی کے ایک استاذ نے کتاب لکھی ہے اور ان انواع میں سے اکثر کے سلسلے میں جو محدثین کے یہاں اہم ہیں، ہم نے ذکر کیا کہ محدثین نے کتابیں تصنیف کی ہیں۔

اور اللہ ہی توفیق اور ہدایت دینے والا ہے، اس کے سوا کوئی بندگی کے لائق نہیں ہے، اسی پر میں نے بھروسہ کیا، اور اسی کی طرف متوجہ ہوتا ہوں، ہمارے لئے اللہ ہی کافی ہے اور وہ بہترین کارساز ہے، بہترین حامی اور بہترین مددگار ہے، اور اللہ تعالیٰ ہمارے آقا محمد ﷺ پر اور آپ ﷺ کی آل اور آپ ﷺ کے صحابہ کرام پر درود و سلام نازل فرمائے۔

فوائد و قیودات

ملاحظہ: مرکز الدعوۃ الاسلامیہ کے شعبہ نشر و اشاعت سے ایک کتاب "محاضرات علوم الحدیث" شائع ہوئی ہے، یہ دراصل "مقدمہ ابن الصلاح" (کے ابتدائی نو انواع اور بارہویں نوع) پر مرکز الدعوۃ الاسلامیہ ڈھاکہ کے محترم امین التعلیم حضرت مولانا محمد عبد المالک صاحب دامت برکاتہم العالیہ کے بعض محاضرات کا مجموعہ ہے۔

مولانا محمد عبد المالک صاحب کی شخصیت محتاج تعارف نہیں، ملک اور بیرونِ ملک کے اہل علم طبقہ ان کے علمی اور تحقیقی کارناموں کے قدر داں اور معترف ہیں، آپ کا سوانحی خاکہ مختصراً کچھ یوں ہے:

نام ونسب: حضرت مولانا محمد عبد المالک صاحب ۲۹ اگست ۱۹۶۹ء کو مشرقی پاکستان کے کملا ضلع کے لاکسام اپضلع کے گاؤں ساراش پور میں ایک مسلمان علمی خانوادے میں پیدا ہوئے، آپ مولانا محمد شمس الحق بن عبد الرحمن بن امید علی کُملاّئی کے پانچ بچوں میں دوسرے نمبر پر تھے۔

تعلیم و تربیت: حضرت مولانا عبد المالک صاحب نے چاند پور میں واقع جامعہ اسلامیہ عربیہ کھیڑ یہارا میں شمولیت اختیار کی، جہاں ان کے والد مولانا محمد شمس الحق مہتمم کے طور پر خدمات انجام دے رہے تھے۔ سند فضیلت حاصل کرنے کے بعد آپ کراچی گئے اور جامعۃ العلوم الاسلامیہ بنوری ٹاؤن، کراچی میں داخلہ لیا، آپ نے ۱۹۸۸ء میں دورۂ حدیث سے تکمیل کے ساتھ گریجویشن کیا، آپ نے ۱۹۹۱ء میں محدثِ جلیل، محقق و ناقد حضرت مولانا عبد الرشید نعمانیؒ کی ماتحتی رہ کر میں علوم الحدیث اور اس کے متعلقات کے بابت مزید مہارت حاصل کی۔ اس کے بعد آپ نے دار العلوم کراچی میں داخلہ لیا اور شیخ الاسلام حضرت محمد تقی عثمانی مدظلہم کی خدمت میں رہ کر علومِ فقہ اور فتاویٰ وغیرہ میں مہارت حاصل کی اور ۱۹۹۳ء میں علوم فقہ میں تخصص (پی ایچ ڈی) کی ڈگری حاصل کی۔ مولانا عبد الملک صاحب مزید علمی پیاس بجھانے کے لئے ۱۹۹۵ء میں

ریاض، سعودی عرب تشریف لے گئے، جہاں آپ ۱۹۹۷ء تک تقریباً تین سال اس وقت کے شیخ عبدالفتاح ابوغدہؒ کی خدمت میں رہے اوران سے علومِ حدیث وفقہ میں مہارت حاصل کی۔

تصانیف: بنگلہ زبان میں آپ کی کئی کتابیں شائع ہوکر مقبول عام ہوچکی ہیں، عربی میں علوم الحدیث کے مبتدی طلبہ کے لیے ان کی رہنما کتاب'' **المدخل إلی علوم الحدیث الشریف** '' ملک اور بیرون ملک کے باحثین محققین اوراہل علم حضرات کی جانب سے دادِ تحسین حاصل کرچکی ہے، اُردو زبان میں ان کی پہلی کتاب'' وحدت امت اور اتباع سنت'' اپنے موضوع پر بہت ہی مفید کتاب ہے، اللہ تعالیٰ ان کی تمام خدمات کوقبول فرمائیں۔(آمین)

(كَلِمَات عَنْ أَخْبَارِ الشَّيْخ: مُحَمَّد عَبْدُ الْمَالِك الكُمِلَّائِي)

دیکھا جائے تو پوری کتاب ہی مفید اور قیمتی ابحاث پر مشتمل ہے، البتہ اس میں سب سے زیادہ اہم بحث حدیث مرسل ہے، اس پر آپ کوجتنی داد دی جائے اورشکریہ ادا کیا جائے کم ہے، آپ کی تبحر علمی کا اندازہ ہم اس بات سے لگا سکتے ہیں کہ محض بحثِ حدیث مرسل صفحہ ۲۷۵ سے لے کر ۴۳۸ تک تقریباً ۱۵۰ سے بھی زائد صفحات میں پھیلی ہوئی ہے، اورآپ نے صحیح مذہب احناف کوپیش کرنے کی کوشش کی ہے، حضرت الاستاذ (مولانا اقبال صاحب) نے بھی اس کتاب کو بہت سراہا اور پسند فرمایا، اور یہ بھی فرمایا کہ مصنف کتاب نے صرف کتابوں سے اقوال و مذاہب کواٹھایا نہیں ہے، بلکہ ہرقول و مذہب کی تہہ میں جاکر مکمل تحقیق و تدقیق کے بعد اپنے اس فن کے دیرینہ تجربات کی روشنی میں اس کوپیش کیا ہے۔

بہرکیف حضرت الاستاذ کے حکم پر حدیث مرسل نیز دوسری چند ابحاث مہمہ اس کتاب کے اخیر میں فوائد و قیودات کے تحت لے لی گئیں، آخر کتاب میں اس لئے لیا گیا کہ اس کتاب میں تشریح حاشیہ کی شکل میں کی گئی ہے، اگر اس تفصیلی ابحاث کوبھی حاشیہ میں لیا جاتا توکئی صفحات تک حاشیہ ہی رہتا اورقاری کا ماقبل و مابعد کی عبارت سے ربط ٹوٹ جاتا ہے، اس لئے حضرت نے فرمایا کہ حواشی میں صفحہ نمبر کا اشارہ کرکے کتاب کے اخیر میں'' فوائد و قیودات'' کے

عنوان کے تحت ذکر کیا جائے، تاکہ قاری کو بھی پڑھنے میں آسانی رہے، لہٰذا ذیل میں محاضرات علوم الحدیث سے چند ابحاث مہمہ کو مع تلخیص پیش کیا جارہا ہے۔

اخبار آحاد کی تصحیح وتضعیف کے مجتہد فیہ اور ظنی ہونے کا درست مفہوم:

(صفحہ ۹۴ کی تحقیقی بحث)

حضرت مولانا عبد المالک صاحب دامت برکاتہم فرماتے ہیں: اخبار آحاد کی تصحیح و تضعیف عام حالات میں مجتہد فیہ اور ظنی ہوا کرتی ہے، قطعی نہیں، اس بات پر بہت سارے فقہاء ومحدثین نے تنبیہ کی ہے؛ مگر اس کا صحیح مفہوم اور اس قاعدے کی عملی تطبیق کے صحیح طریقے کے بارے میں بے خبری کی وجہ سے بعض لوگ یا تو غلط فہمی کا شکار ہوتے ہیں، یا دوسروں کو مغالطے میں ڈالتے ہیں، اس لیے یہاں مختصر وضاحت کی ضرورت ہے:

(۱) پہلی بات تو یہ ہے کہ یہ جو احتمال نکالا گیا ہے کہ صحیح، نفس الامر میں خطا ہوسکتی ہے، اور غیر صحیح، نفس الامر میں صادق ہوسکتی ہے، یہ ایک مبہم احتمال ہے، جب تک یہ ناشی عن دلیل نہ ہوگا، اس کی وجہ سے صحیح کی طرف شک کی نگاہ سے دیکھنا اور غیر صحیح کی تلقی کرنے جانا جائز نہیں ہے، اس احتمال کا حاصل صرف اتنا ہے کہ اسے دلیل قطعی قرار نہ دیا جائے، اور یہاں دوسرے نقاد کی اجتہادی رائے کو دائرۂ اجتہاد سے خارج نہ کیا جائے۔

(۲) دوسری بات یہ ہے کہ تصحیح وتضعیف سے متعلق یہ باتیں ماہرین اہل فن کے بارے میں ہیں، اور جن کو فن کا ملکہ حاصل نہیں ہے، جنہوں نے اہل فن کی صحبت میں رہ کر فنی ذوق حاصل نہیں کیا اور اہل دل کی صحبت اٹھا کر صدق وامانت اور ورع وتقوی کی عادت نہیں ڈالی انہیں اس میدان میں دخل دینے کا کوئی حق نہیں: "وأن لا ننازع الأمر أهله" کا عہد ہر فن اور ہر پیشہ میں واجب العمل ہے۔

(۳) تیسری بات یہ ہے کہ بہت سی احادیث کی صحت قطعی طریقے سے بھی معلوم ہے، مثلاً: وہ احادیث جن کی صحت پر اہل علم ونقاد محدثین کا اجماع ہے، اور وہ صدر اول (خیر

القرون) فقہاء کے مابین متداول اور ائمہ فقہ یا ائمہ حدیث کے ہاں متلقی بالقبول ہیں، اسی طرح بعض اخبار بالاجماع شاذ یا متروک ہیں، ایسے مقام پر تصحیح وتضعیف کو اجتہادی کہہ کر اجتہاد کے نام سے نئی رائے ایجاد کرنے کا کسی کو کوئی حق نہیں ہے اور نہ ہی مردہ شاذ رائے کو زندہ کرنے کا کوئی جواز ہے۔

احتمال ناشی عن دلیل اور احتمال ناشی عن غیر دلیل ان دونوں کا فرق حضرت شیخ ابوغدہ نے حاشیہ "الرفع والتكميل" میں واضح انداز میں بیان فرمایا ہے، "إنعام النظر" میں مزید وضاحت کے ساتھ وہ حوالہ نقل کیا گیا ہے، وہاں ملاحظہ کرلیا جائے، یا "الرفع والتكميل" (ص:۱۸۹-۱۹۰) میں اصل بحث پڑھ لی جائے، جہاں تک تصحیح وتضعیف کے مجتہد فیہ ہونے کا تعلق ہے تو اس کی مختصر توضیح "المدخل إلى علوم الحديث الشريف" (ص:۱۶۶،۱۶۷) میں پیش کی گئی ہے۔

"المدخل" کی تیسری اشاعت سے متعلقہ بیان پیش خدمت ہے:

"الجرح والتعديل والتصحيح والتضعيف - كما هو معلوم - لم تثبت بالنصوص الشرعية: الآيات والأحاديث، وإنما ثبتت بإجماع من الأئمة، أو تلقي جميع الأمة، أو باجتهاد من النقاد، فكل ما كان باجتهاد فهو متعرّض للاختلاف، وما وقع فيه اختلاف بين الأئمة على أساس الحجة والقواعد المسلمة فهو اختلاف مقبول لا يمكن هدره.

وهذا من ضروريات هذا الفن، وإن تغافل عنه بعض الناس في بعض المواضع وراجع - لتقف على نماذج من نصوص المحدثين في ذلك - كتاب قواعد في علوم الحديث للتهانوي (ص:۴۹-۵۵)

وللفقهاء المجتهدين - ولا سيما المتقدمين منهم في التصحيح والتضعيف طريقة غير طريقة المحدثين الذين جاؤوا عند انتهاء المئتين، وفي كل من الطريقتين خير.

كما قال الإمام ابن دقيق العيد في خطبة الإلمام بأحاديث الأحكام حيث قال:

وشرطي في هذا الكتاب أن لا أورد إلا حديث من وثقه إمام من مزكي رواة الأخبار، وكان صحيحاً على طريقة أهل الحديث الحفاظ أو أئمة الفقه النظار، فإن لكل منهم مغزى قصده وسلكه، وطريقاً أعرض عنه وتركه، وفي كل خير.

ومن زعم أن لا حظ للمجتهدين في ذلك، وخاصة بالنسبة إلى أحاديث الأحكام، فقد جهل سير الأئمة ومقاديرهم الرفيعة، وشروط الاجتهاد والإمامة في الفقه في آن واحد." (المدخل إلى علوم الحديث الشريف، ص: ١٦٦-١٦٧)

تین چیزیں ہیں: اجماع امت، تلقی امت، اور ائمہ کا اجتہاد، حدیث کی صحت وضعف کا علم ان تین طریقوں سے ہوتا ہے۔

"فكل ما كان باجتهاد فهو متعرض للاختلاف" **یہ بات خاص طور پر ذہن نشین کرنے کے قابل ہے کہ خبر واحد صرف اس وقت ظنی ہے جب اس کی تصحیح مجتہد فیہ ہو، اگر وہ مجمع علیہ یا متلقی بالقبول ہے تو وہ ظنی نہیں ہے، بلکہ قطعی ہے، جیسے: ہر موضوع کا موضوع ہونا ظنی نہیں ہے، مثلاً: حدیث** "أنا خاتم النبيين لا نبي بعدي إلا أن يشاء الله"**، یہاں** "إلا أن يشاء الله" **کا یہ اضافہ موضوع ہے، لیکن کیا اس کا موضوع ہونا ظنی ہے؟ ظاہر ہے کہ یہ قطعی طور پر موضوع ہے، چنانچہ جس طرح ہر موضوع کا موضوع ہونا ظنی نہیں اسی طرح ہر صحیح کا صحیح ہونا بھی ظنی نہیں ہے، بلکہ بعض خبر واحد صحیح بھی قطعی ہو سکتی ہیں اور یہ واقعہ ہے کہ بہت سی اخبار آحاد ایسی ہیں جن کا صحیح ہونا قطعی ہے، اگرچہ باسنادہ وبلفظہ قطعی نہ ہوں، معنوی لحاظ سے قطعی ہیں۔ بہر حال یہ قاعدہ کلی نہیں ہے، ابن الصلاح نے اگرچہ یہاں تلقی بالقبول کی طرف اشارہ کیا ہے، لیکن آگے جا کر انھوں نے تلقی کو صحیحین کے ساتھ مختص کر دیا ہے، حالاں کہ ایسی بہت سی احادیث ہیں جو صحیحین میں نہیں ہیں، لیکن وہ متلقی بالقبول ہیں۔**

الغرض خبر واحد اور تصحیح وتضعیف کو مطلقاً ظنی کہنا غلط ہے، علاوہ ازیں بالفاظہ وباسنادہ کسی حدیث کا ضعیف ہونا الگ بات ہے اور اس کے معنی ومفہوم کا قطعی ہونا الگ بات ہے، اس

حقیقت کو ہمیشہ ذہن نشین رکھیں کہ خبر واحد کا نقد ہمیشہ کسی ایک سند اور کسی خاص سیاق متن کا تابع ہوتا ہے، اس لئے کسی خاص سند یا خاص سیاق پر عدم صحت کا حکم لگانے سے ان روایات میں مذکور نفس مضمون ہی کو انکار کر دینا غلط ہے؛ بلکہ اس مضمون کی واقعیت کے معاملے کو الگ سے دیکھنا ہوگا، اگر اس پر قطعی دلیل مل جاتی ہے تو خبر واحد کے ظنی ہونے سے وہ مضمون ظنی نہیں ہو جاتا اور نہ کسی خبر واحد کے مختلف فیہ ہونے سے اس میں مذکور حقیقت کا مختلف فیہ ہونا ضروری ہے۔

اس وضاحت کی ضرورت اس لئے بھی پیش آئی کہ بعض لوگ عبارات کے ابہام سے بھی غلط فائدہ اٹھانے کی کوشش کرتے ہیں، مثلاً: کہیں یہ قاعدہ پڑھ لیا کہ صحیح کا نفس الامر میں صحیح ہونا ضروری نہیں، ممکن ہے کہ وہ حقیقت میں ضعیف ہو، یا یہ قاعدہ پڑھ لیا کہ اسناد صحیح ہونے کے باوجود کوئی روایت معلول یا منکر ہوسکتی ہے، یا یہ بات پڑھ لی کہ فقہاء، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے مزاج شناس ہوتے ہیں، اس لئے وہ قواعدِ شریعت کی روشنی میں کسی ایسی حدیث کی نکارت معلوم کر لیتے ہیں جس پر محدثین نے صحت کا حکم لگایا ہے، اب یہ سمجھے بغیر کہ ان قاعدوں کی حقیقت اور مناط کیا ہے؟ ان کا محل تطبیق کیا ہے؟ انہیں استعمال کرنے کا حق کن کو ہے؟ موقع بے موقع ان کو منطبق کرنے کی کوشش کرنا، یا ہر کس و ناکس کا خود کو ان قاعدوں کی تطبیق کا اہل سمجھنا، ظاہر ہے کہ تحریف وخیانت کے علاوہ کچھ بھی نہیں۔

جو لوگ عقل کو اس کے دائرے سے باہر استعمال کرنے کے عادی ہوتے ہیں، اس طرح کے عقلانی مفکرین، نیز مستشرقین، منکرین شریعت اور فتنۂ تجدد میں مبتلا لوگوں میں تحریف و خیانت کا یہ مرض زیادہ نظر آتا ہے، لیکن ان لوگوں پر رد کرتے وقت بعض حضرات ان قاعدوں کا ہی انکار کر بیٹھتے ہیں، جب کہ معتدل اور منصفانہ طریقہ یہ ہے کہ ان لوگوں کے جواب میں یہ بات واضح کر دی جائے کہ ان لوگوں کو تو ان قاعدوں کے استعمال کا حق ہی نہیں، ان کا استعمال تو اہل فقہ اور اہلِ دل ماہرینِ فن ہی کر سکتے ہیں، جو قواعد کے مناطات سے بھی باخبر ہیں اور ان کے محل تطبیق اور کیفیت تطبیق کے بارے میں بھی پوری بصیرت رکھتے ہیں، یہ اصولی بات معلول، شاذ، منکر اور

موضوع میں سے ہر نوع میں کام آئے گی۔ اللہ تعالی سمجھنے کی توفیق عطا فرمائے۔ آمین۔

نوٹ: "خبر واحد محتج به مفید للظن ہے" یہ معروف تعبیر ہے، بے غبار تعبیر فخر الاسلام بزدوی کی تعبیر ہے کہ خبر واحد محتج بہ "مفید لعلم غالب الرأی" ہے، ملاحظہ ہو "مقدمة فتح الملهم (۱۰۵-۱۰٦، مع تعليقات الشيخ عبد الفتاح) اور مولانا بدر عالم میرٹھی کی "ترجمان السنہ" (جلد اول) سے "ظن و علم کے مفہوم ایک اہم بحث"۔

(محاضرات علوم الحدیث: ۱۰۹-۱۱۲، مرکز الدعوۃ الاسلامیہ، ڈھاکہ)

صحیح بالمعنی العام:

(صفحہ نمبر ۹۵ پر موجود حدیث صحیح کی تفصیلی و تحقیقی بحث)

یہ بات ذہن میں رکھنا ضروری ہے کہ ابن الصلاح نے یہاں (مقدمۂ ابن الصلاح میں) "الصحیح" کے عنوان کے تحت اصطلاحی "صحیح" یعنی "صحیح بالمعنی الخاص المصطلح علیه عند المتأخرین" کی تعریف کی ہے، جو ان کی نظر میں نہ صرف ضعیف کی قسیم ہے، بلکہ "حسن" کی بھی قسیم ہے۔

عرفِ عام میں صحیح کا لفظ عام ہے، ہر خبر محتج بہ کو صحیح کہا جاتا ہے؛ چاہے وہ اس خاص اصطلاحی معنی میں "صحیح" ہو، یا اسے صحیح لغیرہ یا حسن یا حسن لغیرہ ہی کہا جائے، یا صحیح مختلف فیہ ہی کا نام کیوں نہ دیا جائے، یہاں تک کہ عرف عام میں بسا اوقات اس لفظ کے تحت وہ "ضعیف بالضعف الیسیر" بھی شامل ہوتی ہے، جسے شرائط کے ساتھ "صالح للعمل" شمار کی جاتی ہے۔

یہ بات ظاہر و غیر مبہم ہے، تاہم اس پر صالح المقبلی نے تنبیہ کی ہے اور حضرت الاستاذ نعمانی (علامہ محمد عبد الرشید نعمانی متوفی: ۱۴۲۰ھ) نے ان کی بات معین سندھیؒ کی (م: ۱۱٦۱) "دراسات اللبیب فی الاسوۃ الحسنة بالحبیب" کے حاشیہ میں نقل کی ہے۔

لہٰذا یہ کام سراسر جہالت کا ہوگا کہ خاص اصطلاحی صحیح کی تعریف کسی خبر محتج بہ یا خبر مقبول پر صادق نہ آنے کی وجہ سے اسے دائرۂ احتجاج یا دائرۂ قبول ہی سے خارج سمجھا جائے، اسی لیے

فن کا پڑھنا کافی نہیں، فن والوں سے اس کی سمجھ حاصل کرنا ضروری ہے، صحیح بالمعنی العام پر مزید بحث آگے آرہی ہے۔

کیا محض تعریف سے صحیح وضعیف سمجھ لیں گے؟

یہاں اس بات کا بھی خیال رکھیں کہ آپ (طلبہ) نے "شرح النخبة" وغیرہ میں بھی اصطلاحات کی تعریفیں پڑھی ہیں، اب "مقدمة ابن الصلاح" میں تعریفات پڑھ رہے ہیں، ساتھ ساتھ کچھ قواعد بھی، سوال یہ ہے کہ آپ کو یہ تعریفات اس لیے پڑھائی جارہی ہیں کہ آپ محض تعریف پڑھ کر ہی روایات میں صحیح وضعیف کی تمیز کرلیں گے؟ یا اب آپ ازسرنو صحیح احادیث کے ذخیرہ کو کھول کر ایک ایک حدیث کو ان تعریفوں کی بنیاد پر پرکھتے رہیں گے؟!

نعوذ بالله العظيم! یادرکھیں معاملہ ہرگز ایسا نہیں۔

اولاً تو صرف تعریف پڑھ کر اور قواعد کا متن حفظ کر کے یہ کام کرنا ممکن ہی نہیں، دوسری بات یہ ہے کہ یہ کام آپ کے لیے تھوڑا ہی باقی رہ گیا ہے؟!

یادرکھیں کہ حدیث وسنت سے عملی میدان میں استفادے کے لیے تحقیق کی ترتیب یہ نہیں کہ آپ کسی بھی حدیث کا مقام ثبوت معلوم کرنے کے لیے "شرح النخبة" اور "تقريب التهذيب" کھول کر بیٹھ جائیں، جیسا کہ بعض سطحیت پسند لوگوں کی عادت ہوتی ہے، بلکہ اس کی ترتیب یہ ہے کہ آپ پہلے امت اور ائمہ کی تلقی اور ائمہ حدیث وائمہ فقہ کے تعامل وطرز عمل کے لحاظ سے حدیث وسنت کے انواع ومراتب سمجھنے کی کوشش کریں، مثلاً یہ معلوم کریں کہ:

(۱) سنت کا بڑا حصہ سنت متواترہ میں شامل ہے، جو ضروریات دین، عمل متوارث اور مجمع علیہ کے تحت داخل ہے۔ (۲) ایک حصہ وہ ہے جو متواتر اسنادی میں شامل ہے۔ (۳) ایک بڑا حصہ مشہور، مستفیض، اور متلقی بالقبول کے تحت شامل ہے۔ (۴) جو اخبار آحاد کی قبیل سے ہیں، ان میں بھی مراتب ہیں، مثلاً:

(الف) جن کا ثبوت ائمہ فن کے نزدیک متفق علیہ ہے، یا جن کا محتج بہ ہونا ائمہ فقہ کے

یہاں مجمع علیہ ہے۔(یہ قسم متلقی بالقبول کے ساتھ بھی ملحق ہوسکتی ہے)

(ب) جن کی تخریج صحیح یا محتج بہ کی شرط رکھنے والے ائمہ حدیث نے اپنی کتابوں میں کی ہے۔

(ج) کسی بھی امام حدیث نے جنہیں صحیح یا ثابت کہا ہو، اور کسی محدث ناقد کا ان پر اس سلسلے میں کوئی اعتراض کرنا معلوم نہ ہو۔

(د) کسی بھی امام فقیہ مجتہد نے جسے احتجاج واستدلال میں پیش کیا ہو، اور کسی دوسرے مجتہد یا محدث ناقد کا اس بارے میں کوئی معقول اعتراض کرنا معلوم نہ ہو۔

(ہ) وہ روایات جن کے ثبوت وصحت یا قابل احتجاج واستدلال ہونے کے بارے میں ائمہ حدیث اور ائمہ مجتہدین کے مابین اختلاف پایا جاتا ہو، اور دونوں ہی رائیں، دائرہ اجتہاد میں داخل ہوں، کوئی رائے بھی زلات میں شامل نہ ہو، اہل فن ان روایات کے بارے میں تحقیق کر کے کسی ایک رائے کی ترجیح دیتے ہیں اور عام طلبہ وعلماء، اہل فن میں سے کسی کی تقلید کرتے ہیں۔

(و) وہ روایات جن کے اندر صحیح بالمعنی العام کی کسی نوع کی شرط پائی جاتی ہے، لیکن کسی امام فن سے اس کی اسنادی حیثیت پر کوئی تصریح نہیں ملی، اور نہ کسی امام فقہ کے اس سے احتجاج واستدلال کرنے کا کوئی ثبوت ملا، ایسی روایات کے متعلق اہلِ فن قواعدِ فن کی روشنی میں فیصلہ کریں گے اور دوسرے لوگ ان کی تقلید کریں گے۔

"معارف السنن" (ج:۱،ص:۴۴-۴۵) میں علامہ بنوری نے لکھا ہے: **"الصحیح عند شیخنا رحمه الله تعالی علی أربعة أقسام:**

(۱) ما کان رواته عدولاً ثقات أصحاب ضبط وإتقان، ثم مع هذا ساعده تعامل السلف، وهذا عند شیخنا أرقی منازل الصحیح.

(۲) ما صححه إمام من أئمة الحدیث صراحة.

(۳) ما أخرجه من التزم الصحة في کتابه، کابن خزیمة وابن السکن، وابن حبان،

وأبي عوانة، وغيرهم في صحاحهم، وكالنسائي في الصغرى، فكل حديث أخرجه أحد هؤلاء الأعلام في كتبهم التي اشترطوا على أنفسهم رواية الصحيح فيها يكون صحيحاً، وإن لم يصرحوا خاصة على صحته،نعم هناك مراتب بعضها فوق بعض. (قال عبد المالك: هذا حكم إجمالي، ولا ينافي ذلك أن يوجد في هذه الكتب أو بعضها بعض مالا ينطبق عليه شرط الصحة، كما عرف في محله)

(٤) ما كان سالماً من الجرح بالشذوذ والنكارة، ويرويه ثقات."

یہ چاروں قسمیں اخبار آحاد سے متعلق ہیں، شاہ صاحب نے ساری انواع کا استقصاء نہیں کیا،لیکن اس سے اس طرز فکر کا اثبات ہورہا ہے جو میں نے یہاں آپ کے سامنے پیش کیا ہے، اگر چہ یہ ایک اجمالی بحث ہے، تاہم یہ ذہن میں رہے تو عملی میدان میں اس سے ان شاء اللہ روشنی ملتی رہے گی۔

حاصل کلام یہ ہے کہ فن کی یہ کتابیں اس لیے پڑھائی جارہی ہیں کہ اولا آپ ہر دور کے اہل فن اوران کی مستند کتابوں سے مدد لینے کی تمرین کرتے رہیں، طے شدہ چیزوں کا ازسرنو جائزہ لینے کا تو کوئی سوال ہی پیدا نہیں ہوتا، وہ تو شذوذ محض ہوگا،جس کا ٹھکانہ ہر ایک کو معلوم ہے۔

بہر کیف خیر القرون کے سارے فقہاء ومحدثین اور بعد میں اہل السنۃ والجماعۃ کے سارے فقہاء ومحدثین کے یہاں صحیح کی تعریف میں مذکور پانچوں شرطیں یعنی ان شرطوں کی حقیقت نہ کہ ان کا خاص نام، خبر محتج بہ کے لیے بالاجماع ضروری ہیں، ان کے مابین اختلاف صرف ان شرائط کی بعض تفصیلات، جزئیات، اور تطبیقات میں ہے، آپ اصول ابن الصلاح اورفروع ابن الصلاح کی متعلقہ مباحث اور علم اصول الفقہ کی "مباحث السنة" کو غور سے مطالعہ کریں گے تو ان شاء اللہ تعالی آپ اس نتیجہ پر پہنچیں گے۔

شاہ صاحب کے اس شعر کو خوب یاد رکھیں:

"خذ الكلام بغوره، لا عرضه أو طوله." (معارف السنن، جلد:۱،ص:۹۹)

صحیح مختلف فیہ:

ابن الصلاح نے صحیح کی تعریف کرنے کے بعد لکھا ہے:

”فهذا هو الحديث الذي يحكم له بالصحة بلا خلاف بين أهل الحديث، وقد يختلفون في صحة بعض الأحاديث؛ لاختلافهم في وجود هذه الأوصاف فيه، أو لاختلافهم في اشتراط بعض هذه الأوصاف كما في المرسل.“

یہاں اس بات کا بیان ہے کہ صحیح کی دو قسمیں ہیں: (۱) صحیح مجمع علیہ اور (۲) صحیح مختلف فیہ۔

صحیح مختلف فیہ بنیادی طور پر دو قسم پر ہے: (۱) شرط میں اختلاف ہے (۲) یا تطبیق میں اختلاف ہے۔

صحیح مختلف فیہ کی بحث ضروری بھی ہے اور نازک بھی، اسے آڑ بنا کر اہل بدعت فائدہ اٹھاتے ہیں، کہیں سے کوئی شاذ اور مطروح قول اٹھا کر لے آئے کہ یہ دیکھو فلاں نے اس راوی کی توثیق کی ہے، یا اس روایت کی تصحیح کی ہے، اس لیے یہ مختلف فیہ ہو گئی، اس لیے اگر آپ کے نزدیک صحیح نہیں ہے، فلاں کے نزدیک تو صحیح ہے، لہذا یہ ہمارے لیے حجت ہے، یہ ان کا طریقہ ہوتا ہے۔

لیکن اس بات کی بھی ضرورت ہے کہ جو واقعتا ”صحيح مختلف فيه“ کے قبیل سے ہے، اس کی قدر کی جائے، کیوں کہ یہ اصولی اور مدلل اختلاف ہے، اس لیے اس کو اہمیت دینا لازم ہے، اہل بدعت کی اس غلط روی کی وجہ سے حق بات، اور حق طریقے کو چھوڑا نہیں جا سکتا کہ چونکہ وہ لوگ اس سے فائدہ اٹھاتے ہیں، اس لیے صحیح مختلف فیہ کی بات کرو ہی نہیں، اسی طرح شیخ البانی کا رویہ کہ ایک تو مجمع علیہ صحیح ہے اور باقی وہ ہے جو حضرت خود فرمائیں گے! اب دوسروں نے جو کچھ کہا ہے وہ کیا ہے؟ مردود ہے؟ یا مرجوح ہے؟ یا مجتہد فیہ کے دائرے میں داخل ہے؟ کیا ہے کوئی فیصلہ تو ہو! ان کے نزدیک ان کی رائے کے خلاف جو کچھ ہے، گویا وہ ”في حكم المردود“ ہے۔ (مقصد یہ ہے کہ ان کے طرز عمل سے اس کا ایہام ہوتا ہے۔)

بہر حال یہ طریقہ بھی غلط ہے اور بدعتیوں کے لیے راستہ چھوڑ نا یہ بھی غلط ہے، معتدل راستہ کیا ہے؟ معتدل قانون یہ ہے:

وما كل خلاف جاء معتبراً - إلا خلاف له حظ من النظر

دائرۂ اجتہاد میں داخل ہونے کا ایک معیار ہے، اس معیار کے لحاظ سے اگر دائرۂ اجتہاد میں داخل ہے تو ٹھیک ہے، ہر بات دائرۂ اجتہاد میں داخل نہیں ہوتی۔

دائرۂ اجتہاد میں داخل ہونے کے لیے سب سے پہلی شرط یہ ہے کہ وہ رائے اہل فن کی ہو، غیر اہل فن کا اس میں کوئی دخل ہی نہیں۔

دوسری شرط یہ ہے کہ وہ رائے شاذ نہ ہو، زلات کے قبیل سے نہ ہو۔

بدعتی لوگ یہی کرتے ہیں کہ کبھی شاذ رائے لے آتے ہیں، کبھی غیر اہل فن کی بات لے آتے ہیں، جب کہ غالی لوگ دائرۂ اجتہاد میں داخل رائے کا بھی اعتبار نہیں کرتے، بس اپنی رائے ہی کو حرف آخر سمجھتے ہیں!

مختلف فیہ حدیث صحیح کے بارے میں ضروری قاعدہ:

"مختلف فيه صحيح" کے بارے میں امام بیہقی کے قول اور "المدخل إلى علوم الحديث الشريف" میں اس پر جو تعلیق لکھی گئی ہے، ان کو سامنے رکھنا مناسب ہے:

"قال الإمام أبو بكر البيهقي رحمه الله تعالى في "المدخل إلى دلائل النبوة" ۳۲/۱ - ۳۸: ما خلاصته: أن الأخبار الخاصة المروية على ثلاثة أنواع: نوع اتفق أهل العلم بالحديث على صحته:

وهذا على ضربين: أحدهما: أن يكون مروياً من أوجه كثيرة وطرق شتى، حتى دخل في حد الاشتهار، وبعد من توهم الخطأ فيه، أو تواطؤ الرواة على الكذب فيه. فهذا الضرب من الحديث يحصل به العلم المكتسب (العلم اليقيني النظري).

والضرب الثاني: أن يكون مروياً من جهة الآحاد مستجمعاً شرائط القبول (بحيث

أن أهل العلم بالحديث اتفقوا على صحته وكونه محتجا به) فهذا يوجب العمل.

وأما النوع الثاني من الأخبار فهي أحاديث اتفق أهل العلم بالحديث على ضعف مخرجها.

وهذا النوع على ضربين: ضرب رواه من كان معروفاً بوضع الحديث والكذب فيه.

فهذا الضرب لا يكون مستعملاً في شيء من أمور الدين.

وضرب لا يكون راويه متهماً بالوضع، غير أنه عرف بسوء الحفظ او كثرة الغلط في رواياته، أو يكون مجهولاً لم يثبت من عدالته وشرائط قبول خبره ما يوجب القبول فهذا الضرب من الأحاديث لا يكون مستعملاً في الأحكام، وقد يستعمل في الدعوات، والترغيب والترهيب، والتفسير والمغازي، وفيما لا يتعلق به حكم.

وأما النوع الثالث من الأحاديث فهو حديث قد اختلف أهل العلم بالحديث في ثبوته، فمنهم من يضعفه يجرح ظهر له من بعض رواته خفي ذلك عن غيره، أو لم يقف من حاله على ما يوجب قبول خبره، وقد وقف عليه غيره أو المعنى الذي يجرحه به لا يراه غيره جرحاً، أو وقف على انقطاعه، أو انقطاع بعض ألفاظه، أو إدراج بعض رواته قول رواته في متنه، أو دخول إسناد حديث في حديث خفي على غيره.

فهذا الذي يجب على أهل العلم بالحديث بعدهم أن ينظروا في اختلافهم، ويجتهدوا في معرفة معانيهم في القبول والرد، ثم يختاروا من أقاويلهم أصحها وبالله التوفيق" انتهى كلام البيهقي رحمه الله تعالى.

اس پر بندہ نے "المدخل إلى علوم الحديث الشريف" میں یہ نوٹ لکھا ہے:

"وهذا النوع الثالث الذي ذكر الإمام البيهقي أن الواجب فيه ترجيح أصح أقوال الأئمة في حكمها: طائفة كبيرة منه من أحاديث الأحكام، والاختلاف في أحاديث الأحكام أكثر وأشد من الاختلاف في غيرها، والعالم الذي وصل إلى مقام الاستقلال

بالنظر في مراتب الأخبار يحق له العمل بما قاله الإمام البيهقي رحمه الله تعالى، وأما الطالب الذي لم يصل إلى مقام الاستقلال بالنظر في أحوال أخبار الآحاد التي استدل بها الفقهاء في المسائل الخلافية، فلا محيص له من أن يتبع أحد المحدثين النقاد والحفاظ الجهابذة لمعرفة مراتب تلك الأخبار في الصحيح أو الضعف.

وإذ لا محيص له من اتباع أحد النقاد فالذي ينبغي لمثله من غير أصحاب النظر من طلاب العلم أن يتبعوا أحداً من المحدثين النقاد من المنتسبين إلى المذهب الفقهي الذي يقلده هو، ويطيع الله ورسوله حسب شرح واستمداد ذلك المذهب من كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم.

وربما يظن بعض الناس أن هذا يرادف جعل التصحيح والتضعيف تابعين للمذهب الفقهي، وليس كذلك؛ فإن الناقد الأمين لا يصحح ولا يضعف إلا حسب أصول النقد، وفقاً للإجماع في الأصول المجمع عليها، ووفقاً للقول الراجح عنده في الأصول المختلف فيها، ولا يسوغ له - وهو الناقد الأمين - أن يخالف الأصول، ويحكم بالصحة أو الضعف لمجرد حماية المذهب، ولئن صدر هذا عن أحد في بعض الأحايين ولا يستحيل صدور ذلك ممن هو غير معصوم، فهو معدود من زلاته، ومعلوم أن مواضع الزلل مستثناة من التقليد.

وإنما يستحسن للطلاب هذا الصنيع؛ لما أن مرد كثير من الاختلافات الفقهية إلى الاختلاف في التصحيح والتضعيف، فالناقد الذي يختار مسلكاً فقهياً خاصاً يكون له نظر آخر في أخبار الآحاد التي يستدل بها أصحاب المسلك الآخر، وهذا هو الغالب، إذاً فالأخذ بمسلك فقهي في المسائل والأخذ بقول ناقد متبع لغير ذلك المسلك في أحوال أدلة تلك المسائل: يؤدي إلى اضطراب ربما يوقع الطالب في سوء الظن.

هذا كله كما ذكرت في الطالب والعالم الشادي الذين لم يصلا إلى مقام

الاستقلال بالنظر في الأدلة، وأما العلماء المتبحرون - بمعنى الكلمة — القادرون على النظر في الأدلة والمقارنة فيما بينها فلهم حكم آخر، وهو ما ذكره البيهقي في كلامه المنقول في فاتحة هذا البحث.

وهذه الضابطة التي ذكرتها ينبغي أن يكون متفقا عليها، وإنما يتصور الاختلاف فيها فيما يبدو لي من أحد رجلين: رجل ينكر أن يكون للحديث أثر في اختلاف الأئمة الفقهاء، ورجل يعتقد في محدثي بعض المسالك الفقهية أنهم لا يعرفون النقد، أو أنهم في نقدهم جائرون، وهذا الاعتقاد وذلك الإنكار كلاهما خاطئان يجب تصحيحها.

إذا تقرر هذا فلو عارض أحد من النوابت مثلاً متفقها على مذهب الإمام أبي حنيفة بأن الحديث الفلاني الذي صححه أبو حنيفة أو استدل به على المسألة الفلانية ضعيف لا يصح أن يحتج به ساغ له أن يقول: حديث صححه أبو حنيفة لم يبق فيه لأحد مطعن، كما قاله أبو بكر الكاساني في بدائع الصنائع: ٢/٩، في كتاب الصوم عند الكلام على حديث، وليس مراد هذا المتفقه سد باب النظر على أصحاب النظر ولا إلغاء اجتهاد الآخرين من أهل الاجتهاد، وإنما يريد بذلك أن يقول: إن تصحيح مثل أبي حنيفة يكون حجة لمقلد مثلي، ولا يلزمني ترك تصحيحه لتضعيف إمام آخر مثله، وكذلك أعد بلاغات أبي حنيفة رحمه الله تعالى في حكم الموصولة، كما يحكم بذلك في بلاغات الإمام مالك وتعليقات الإمام البخاري رحمهما الله تعالى، وكذلك الحكم بالنسبة لي في بلاغات محمد بن الحسن، وأمثاله.

وحاشا محمد بن الحسن أن يستدل في "الموطأ" و"الحجة على أهل المدينة" لمذهبه ضد حجج أهل الحجاز بما لا تصح معارضتها به، وهذا واضح جدا، وكذلك الإمام أبو يوسف في "الرد على سير الأوزاعي".

وكذا الطحاوي فيما يحتج به لمذهبه معارضاً لحجج الآخرين المخرجة في

الصحيحين وغيرهما، وقد صرح في خطبة "شرح معاني الآثار" أنه يحتج لما يختاره من المذهب بمثل ما احتج به الآخرون، وعبارته صريحة في ذلك." (المدخل إلى علوم الحديث الشريف، ص: ١٥٦-١٥٨، الطبعة الثالثة)

(محاضرات علوم الحديث: ص: ٩٨-١٠٨)

صحیح بالمعنی العام:

ایک ضروری بات ہے، بہت سے لوگ مستقلاً اس کا ذکر نہ ہونے کی وجہ سے اس کی طرف کوئی دھیان ہی نہیں دیتے، اس لیے یہ ضروری ہے کہ "صحیح بالمعنی العام" اور اس کے مراتب کو ذہن میں رکھا جائے اور صحیح اصطلاحی سے اوپر کے درجے کی صحیح اور صحیح اصطلاحی سے نیچے کے درجے کی صحیح دونوں کا حق ادا کیا جائے اور ان کو طاق نسیان میں نہ رکھا جائے، عملی اور تطبیقی میدان میں اسی کی ضرورت زیادہ ہوتی ہے۔

"صحیح بالمعنی العام" سے مراد ہے: "مقبول، معمول بہ اور قابل احتجاج"، حدیث، خواہ وہ صحیح اصطلاحی ہو، یا حسن ہو، یا ان سے بھی بڑھ کر متواتر ہو، یا یہ کہ ایسی ضعیف ہو جو قابل عمل ہے۔

عرف عام میں ان سب پر صحیح کا لفظ اطلاق کر دیا جاتا ہے، چنانچہ ہم کہتے ہیں "صرف صحیح حدیث ہی معتبر ہے یا صرف صحیح حدیث پر عمل کرنا چاہیے" وغیرہ تو اس سے یہ مراد نہیں کہ صرف اس صحیح پر عمل کرنا ہے جس کی تعریف مقدمۂ ابن الصلاح اور "شرح نخبہ" میں کی گئی ہے، بلکہ اس سے مراد "صحیح بالمعنی العام" ہے، بعض لوگ اس جملے سے اس غلط فہمی میں مبتلا ہوئے ہیں، یا اس جملے سے مغالطہ دینے کی کوشش کرتے ہیں، جو "كلمة حق أريد بها الباطل" کا مصداق ہے۔

"الأبحاث المسددة في فنون متعددة" کی عبارت:

ہر وہ جگہ جہاں اصطلاح متعدد ہوتی ہے، وہاں غلط فہمی اور مغالطے کا بہت امکان ہوتا ہے، ہمارے سامنے موجود کتاب کا نام ہے:

"الأبحاث المسددة في فنون متعددة" اور اس کے مصنف ہیں: صالح بن المهدى

المقبلی الربیعی (۱۰۴۰- ۱۱۰۸ھ)، متاخرین میں بڑے فاضل آدمی گزرے ہیں، متعدد مسائل میں انہوں نے اپنی آراء کا اظہار کیا ہے، اس کا نام رکھا ہے: "الأبحاث المسددة في فنون متعددة"، اس پر محمد بن اسماعیل الامیر الصنعانی صاحب "توضیح الافکار" کا حاشیہ ہے: "ذیل الأبحاث المسددة وحل عبارتها المعقدة"، اس مجموعے میں کئی اور رسالے بھی شامل ہیں، ایک ہے: "أحاديث الغناء"، ایک ہے: "المصابيح في الأحاديث المتواترة"، ایک رسالہ ہے جس میں مقبلی کے شاگرد عبدی نے سوالات کیے ہیں، مقبلی نے جوابات دیے ہیں اور ایک رسالے میں مقبلی کے اپنے اساتذہ سے سوالات ہیں، یہاں بھی امیر صنعانی کی تعلیق ہے، مقبلی کی ایک دوسری کتاب بھی ہے، جو زیادہ مشہور ہے: "العلم الشامخ في إيثار الحق على الآباء والمشايخ" جس پر خود ہی "الأرواح النوافخ" کے نام سے حاشیہ بھی لکھا ہے۔

"الأبحاث المسددة" میں انہوں نے ایک جگہ بہت سی مثالیں ذکر کی ہیں، جہاں تعدد اصطلاح کی وجہ سے غلط فہمی اور مغالطہ وجود میں آیا ہے، ان میں لفظ صحیح کا بھی ذکر کیا ہے، لکھتے ہیں:

" ومنها: لفظ الصحيح في الحديث: هو في عرف عامة الناس من الصدر واصطلاح المحدثين من حول زمن البخاري على أن الصحيح ما كان رواته في الدرجة العليا ديانة وحفظا، مع سلامة الحديث من العلة والشذوذ، ولم يشترط ذلك للعمل غير البخاري، فإذا سمع المستدل قول المحدث: "هذا الحديث غير صحيح"، حمله على العرف العام، أي أنه غير معمول به، وهذه مفسدة سارية في كثير من الناس، والصحيح عند غير المحدثين شمل الصحيح والحسن وبعض الضعيف في اصطلاح المحدثين." (ص: ۵۵۲، ۵۵۳، مكتبة الجيل الجديد، صنعاء، طبع: ۱۴۲۸ھ)

مقبلی کی یہ عبارت جو "الأبحاث المسددة" کے مطبوعہ نسخے سے نقل کی گئی ہے، اس میں نقص ہے، اس لیے یہاں استاذنا النعمانی کا "حاشية الدراسات" جس کا نام: "التعقيبات على الدراسات" ہے، "دراسات" سے معین سندھی کی "دراسات اللبيب في الأسوة

الحسنة بالحبيب" مراد ہے، اس دراسات کے جواب میں: "ذب ذبابات الدراسات عن المذاهب الأربعة المتناسبات" تصنیف کی گئی، ہم "حاشية الدراسات" سے مقبلی کی بات پڑھتے ہیں، حضرت نعمانی نے لکھا:

"وقال العلامة صالح بن محمد المقبلي الصنعاني في بعض مؤلفاته: إن الحديث الصحيح بالمعنى الأخص عند المتأخرين من حولي زمن البخاري ومسلم: هو ما رواه العدل الحافظ عن مثله من غير شذوذ ولا علة. وبالمعنى الأعم عند المتقدمين من المحدثين و جميع الفقهاء والأصوليين: هو المعمول به، فالصحيح الأعم يشمل الصحيح بالمعنى الأخص، والحسن، وبعض الضعيف.فإذا قال المحدث من المتأخرين: "هذا حديث غير صحيح"، فإنما نفى معناه الأخص باصطلاحه، فلا ينتفي الأعم، وحينئذ فيحتمل أن الحديث حسن أو ضعيف أو غير معمول به، فيجب لأجل هذا الاحتمال البحث عن الحديث، فإن كان حسناً أو ضعيفا معمولاً به كان مقبولاً، وإن كان ضعيفاً غير معمول به كان غير مقبول، ولا تُرَدُّ أحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم بمجرد القول المحتمل. انتهى كذا في "التحفة المرضية في حل بعض المشكلات الحديثية" للشيخ حسين بن محسن الأنصاري رحمه الله تعالى.

(دراسات اللبيب، ص: ۲۶۸، ۲۶۹)

مقبلی کی بات صرف اس لیے ذکر کی ہے کہ انہوں نے اس موضوع سے تعرض کیا ہے، ورنہ ان کی عبارت تسامح سے خالی نہیں، پھر امام بخاری کے بارے میں یہ دعوی کہ وہ عمل کے لیے "صحيح بالمعنى الخاص" کو شرط قرار دیتے ہیں، اگرچہ شوکانی نے بھی یہ بات دہرائی ہے، لیکن یہ بات خلاف واقعہ ہے، اس کے نقض کے لیے خود صحیح بخاری ہی کافی ہے، کیوں کہ بقول امام ذہبی اس میں بھی حسن موجود ہے اور "جزء القراءة"، "جزء رفع اليدين" اور "الأدب المفرد" کے مطالعہ سے تو یہ حقیقت نیمروز کی طرح واضح ہو جاتی ہے، اس سلسلے میں حاشیہ

"ظفر الأماني" میں عمل بالضعیف کی بحث کا مطالعہ ہی ان شاء اللہ کافی وشافی ہوگا۔

ادھر نفی صحت کے الفاظ جب وہ ائمۂ حدیث کی عبارات میں واقع ہوں، تو ان میں صرف اصطلاحی صحت کی نفی کا ملحوظ ہونا - جیسا کہ مقبلی کا خیال ہے- محل اشکال ہے۔ "صحیح بالمعنی الخاص" کی اصطلاح عموماً مثبت الفاظ میں ملحوظ ہوتی ہے، نفی صحت کے الفاظ مثلاً، لا یصح، لم یصح، غیر صحیح" وغیرہ میں یہ اصطلاح معروف نہیں ہے، بلکہ عموماً یہاں مطلق صحت کی نفی ہی ملحوظ ہوتی ہے، یعنی ان عبارات میں نفی صحت کے ساتھ اثبات حسن کا معنی عموما ملحوظ نہیں ہوتا، اس لیے اس معنی پر حمل کرنے کے لیے واضح قرینہ چاہیے، اور" کتب الموضوعات والواهيات" میں ان الفاظ کا اول مصداق ہی مطروح وواہی اور موضوع وباطل ہوتا ہے۔ (ملاحظہ ہو: "الرفع والتكميل" کا حاشیہ (ص:۱۹۱-۱۹۵) اور "إنعام النظر")

"هذا، وإن قول المقبلي: "الصحيح الأعم يشمل بعض الضعيف" يريد به الضعيف الذي يقدمه الإمام أحمد ونحوه على القياس، ثم لا يلزم من دخول بعض أنواع الضعيف في حكم الصحيح الأعم عند وجود شرائطه أن يوجد عليه إطلاق اسم الصحيح في عبارات الأئمة، فافهم ذلك؛ فإنه من مزال الإقدام."

بہر حال صحیح بالمعنی الخاص جو صحیح بالمعنی العام کا صرف ایک حصہ ہے اس میں غلو کرنا یا اس کا اتنا چرچا کرنا کہ صحیح بالمعنی العام کے دیگر انواع جس پر فقہ واحکام شریعت کا مدار ہے اس سے غفلت پیدا ہو جائے، کسی طرح درست نہیں، اور کوئی شک نہیں کہ یہ بڑا مفسدہ ہے۔

شیخ الاسلام ابن تیمیہ اور امام العصر کشمیری کا بیان:

علمائے کرام نے "صحيح بالمعنى العام" کے بارے میں تفصیلات بیان کی ہیں، یہاں ہم شیخ الاسلام ابن تیمیہ اور امام العصر انور شاہ کشمیری کی عبارات کے مطالعے کے بعد "صحيح بالمعنى العام" کے مراتب کی تلخیص کرنے کی کوشش کریں گے۔ امام ابن تیمیہ لکھتے ہیں:

"وأما قول السائل: إذا صح الحديث هل يكون صدقاً؟ فجوابه: أن الصحيح

أنواع، وكونه صدقاً يعنى به شيئان: فمن الصحيح ما تواتر لفظه كقوله من كذب علي متعمداً فليتبوأ مقعده من النار. ومنه ما تواتر معناه: كأحاديث الشفاعة، وأحاديث الرؤية. ومن الحديث الصحيح ما تلقاه المسلمون بالقبول فعملوا به. ومن الصحيح ما تلقاه بالقبول والتصديق أهل العلم بالحديث، كجمهور أحاديث البخاري ومسلم... وفي السنن أحاديث تلقوها بالقبول والتصديق، كقوله صلى الله عليه وسلم: لا وصيّة لوارث، فإن هذا مما تلقته الأمة بالقبول والعمل بموجبه، وهو في السنن، ليس في "الصحيح". ومما قد يسمى صحيحاً ما يصححه بعض علماء الحديث، وآخرون يخالفونهم في تصحيحه، فيقولون: "هو ضعيف، ليس بصحيح."

(مجموع الفتاوى: ۱۸/ ۱۶-۱۷، ۴۹)

حضرت شاہ صاحب کا قول:

"معارف السنن" میں حضرت مولانا یوسف بنوریؒ، حضرت امام العصر کا قول ذکر کرتے ہیں:

الصحيح عند شيخنا رحمه الله على أربعة اقسام: (۱) ما كان رواته عدولاً ثقات أصحاب ضبط وإتقان، ثم مع هذا ساعده تعامل السلف، هذا عند شيخنا أرقى منازل الصحيح. (۲) ما صححه الإمام من أئمة الحديث صراحة. (۳) ما أخرجه من التزم الصحة في كتابه، كابن خزيمة، وابن السكن، وابن حبان، وأبي عوانة، وغيرهم في صحاحهم، وكالنسائي في الصغرى، فكل حديث أخرجه أحد هؤلاء الأعلام في كتبهم التي اشترطوا على أنفسهم رواية الصحيح فيها يكون صحيحاً، وإن لم يصرحوا خاصة على صحته، نعم هناك مراتب بعضها فوق بعض. (على استثناء يسير عرف في محله) (٤) ما كان سالماً عن الجرح بالشذوذ والنكارة، ويرويه ثقات".

(معارف السنن: ۱/ ۴۴، ۴۵)

شاہ ولی اللہ کی تقسیم اس سے بھی زیادہ جامع ہے، حضرت نے "حجة الله البالغة"

(ج:۱،ص:۴۴۰)"طبقات کتب الحدیث" کی بحث میں فرمایا:

"أعلى أقسام الحديث: (١) ما ثبت بالتواتر، وأجمعت الأمة على قبوله والعمل به. (٢) ثم ما استفاض من طرق متعددة، لا يبقى معها شبهة يعتد بها: (أ) واتفق على العمل به جمهور فقهاء الأمصار. (ب) أو لم يختلف فيه علماء الحرمين خاصة. (ج) أو كان قولاً مشهوراً معمولاً به في قطر عظيم، مرويا عن جماعة عظيمة من الصحابة والتابعين. (٣) ثم ما صح أو حسن سنده، وشهد به علماء الحديث، ولم يكن قولاً متروكاً، لم يذهب إليه أحد من الأمة.

مراتب الصحيح بالمعنى العام إسناداً أو معنىً:

مذکورہ تین عبارتوں اور اہل فقہ واہل حدیث کے مابین متداول قواعد کی روشنی میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ "صحیح بالمعنی العامّ" کے درج ذیل مراتب ہیں:

(١) ماتواتر لفظه من المتواتر السندي. (٢) ماتواتر معناه من المتواتر السندي. (٣) ما كان من المشهور والمستفيض من حيث الإسناد ومتلقى بالقبول بين الأمة من حيث العمل، وهذا النوع في الحقيقة يلتحق بأحد القسمين السابقين. (٤) ما كان من الأحاد، ولكنه من قبيل ما تلقاه المسلمون تصديقاً له وعملا بموجبه. (٥) ما كان متلقى بالقبول، ومتداولا بين فقهاء خير القرون. (٦) ما أجمع الأئمة الحديث أو جمهورهم على قبوله. (٧) ما أجمع الفقهاء المجتهدون على الاحتجاج به، أو الاعتذار عنه بدليل آخر (وهذه الأقسام الأربعة منها ما هو صحيح، ومنها: ما هو حسن، ومنها: ما هو ضعيف إسناداً وصالح متناً). (٨) الصحيح المقابل للحسن بقسميه ولهما مراتب منها: ما جاء ذكره في كلام الكشميري رحمه الله تعالى. (٩) الحسن بقسميه، ولهما مراتب. (١٠) الضعيف بالضعف اليسير الذي يقدمه الإمام أحمد على القياس، ويقبله أبو داود وغيره إذا لم يكن في الباب غيره."

تنبیہ:

نمبر دس پر "صحیح" کا اطلاق ثابت نہیں، البتہ یہ قسم بوقت وجود شرائط معلومہ صرف عمل کے لحاظ سے صحیح کے ساتھ ملحق ہے اور یہ بات تو آپ کو معلوم ہی ہے کہ سنت نبویہ کا بڑا حصہ تواتر طبقہ کے واسطے سے منقول ہوتا چلا آ رہا ہے، وہ حصہ ضروریات دین میں شامل ہے، مذکورہ اقسام، احادیث منقولہ بالا سناد کی قسمیں ہیں۔

لفظ "صحیح" کا ایک غیر علمی اطلاق:

آپ نے صحیح اصطلاحی اور "صحيح بالمعنى العام" کو پڑھ لیا ہے، ان کے علاوہ آخری دور میں صحیح کا ایک اور استعمال بھی موجود ہے اور اس معنی کے تحت موضوعات ومناکیر بھی اس کے تحت آ سکتے ہیں، اس لیے یہ دیکھنا ہوگا کہ جہاں صحت کی شرط لگائی گئی ہے، وہاں صحیح سے یہ غیر علمی معنی تو مراد نہیں لیا گیا۔ اصلاً یہ کوئی اصطلاح تو نہیں ہے، لیکن جب آپ سیاق وسباق اور خاص مصنف کے صنیع کا جائزہ لیں گے تو معلوم ہو جائے گا کہ ان کی مراد نہ تو صحیح اصطلاحی ہے نہ "صحيح بالمعنى العام"، بلکہ ایک تیسرا معنی مراد ہے، دراصل غیر اہل فن یا متساہل اہل فن کبھی صحیح کا لفظ استعمال کرنے میں توسیع کرتے ہیں، جو روایت بے حوالہ نہیں اور اس کا موضوع ہونا اتنا واضح نہیں کہ غیر محدث ناقد بھی سمجھ لے، اسے بھی یہ لوگ "صحیح" کہہ دیتے ہیں، اس حوالے سے حضرت مولانا عبدالمالک صاحب نے دو مثالیں ذکر کی ہیں، ہم یہاں طوالت سے بچتے ہوئے ایک ہی مثال پر اکتفاء کرتے ہیں، ملاحظہ فرمائیں:

نشر الطيب في ذكر النبي الحبيب صلى الله عليه وآله وسلم:

یہ حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی صاحب تھانوی نور اللہ مرقدہ (۱۲۸۰ھ - ۱۳۶۲ھ) کا بابرکت رسالہ ہے، بعض لوگوں نے دعویٰ کیا ہے کہ حضرت نے اس کتاب میں صحت کا التزام کیا ہے، میں سوچتا رہا کہ آخر انہوں نے یہ بات کہاں سے نکالی؟ بعد میں مقدمہ غور سے دیکھا، اندازہ ہوا کہ انہوں نے درج ذیل عبارت سے یہ بات اخذ کی ہوگی:

"اما بعد: یہ گرسنہ رحمت غفار وتشنہ شفاعت سید الابرار صلی اللہ علیہ وعلی آلہ الاطہار واصحابہ الکبار، عاشقانِ نبی مختار ومحبان حبیب پروردگار کی خدمت میں عرض رسا ہے کہ ایک مدت سے بہت سے احباب کی فرمائش تھی کہ حضور پرنور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے کچھ حالات قبل نبوۃ و بعد نبوۃ کے صحیح روایات سے تحریر کیے جاویں کہ اگر کوئی متبع سنت بخلاف طریق اہل بدعت بغرضِ ازدیاد محبت آپ کے ذکر مبارک سے شوق اور رغبت کرے تو وہ اُس مجموعہ کو اطمینان سے پڑھ سکے" الخ...

یہاں جیسا کہ مذکور ہے کہ کتاب ان احباب کی فرمائش کو پورا کرنے کی غرض سے لکھی گئی، جن کی خواہش تھی کہ حضور پرنور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے کچھ حالات قبل نبوۃ و بعد نبوۃ کے صحیح روایات سے تحریر کیے جاویں، اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس کتاب میں انہوں نے صحیح روایات لائی ہیں، لیکن جیسا کہ ہم نے عرض کیا کہ یہ صحیح اعتباری ہے، کیوں کہ ان فرمائش کرنے والے احباب میں ایسا شخص کون ہوگا، جو صحیح اصطلاحی تو دور کی بات "صحیح بالمعنی العام" کے التزام ہی کو سیرت کے موضوع میں ضروری سمجھتا ہو، صحیح سے ان کا مقصد- واللہ اعلم- ایسی روایات ہیں جو بڑے مصنفین کی لکھی ہوئی سیرت کی کتابوں میں مل جاتی ہیں (اور یہی ان لوگوں کی نظر میں صحیح کا معیار ہے) اوران کا مطلب یہ ہے کہ اس مضمون کی خرافی کتابوں کی روایات یا وہ روایات جو صرف "مشتهر على ألسنة العوام" ہی ہیں کسی کتاب میں ان کا وجود نہیں ہے، وہ اس مجوزہ کتاب میں نہ ہوں، بہر کیف یہ صحیح ان بے سروپا خرافات کے مقابلے میں ہے، جن کا اس وقت میلاد کی مجلسوں میں پڑھنے کا رواج ہو گیا تھا، ورنہ خود حضرت حکیم الامت کے مصادر بھی اس بات کی نشاندہی کررہے ہیں کہ اس کتاب (نشر الطيب) میں صحت روایات کی شرط نہیں کی گئی، اس کتاب میں حضرت کے خاص مصادر، مثلاً: "المواهب اللدنية"، "الشمامة العنبرية"، اور مفتی الٰہی بخش صاحب کا رسالہ ''تواریخ حبیب الٰہ''، ان میں سے کسی میں بھی صحت کی شرط نہیں ہے تو حضرت کے رسالے میں ایرادِ روایات میں صحت کی شرط کیسے ہوگی؟ معلوم ہوا یہاں حضرت کے احباب نے جس صحت کا تذکرہ کیا ہے، اس سے صحت کا ایک غیر

علمی اطلاق مراد ہے، جو فاحش اور بالکل جلی قسم کی مناکیر و موضوعات اور بازاری اباطیل و خرافات کے مقابلے میں استعمال ہوا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

یہ وضاحت اس لیے بھی ضروری تھی کہ سیرت کے بعض بڑے بڑے مصنفین نے تو یہ طے کر رکھا تھا کہ چوں کہ سیرت عقائد و احکام کا مضمون نہیں ہے، اس لیے اس میں روایت کے صحیح یا حسن ہونے کی شرط رکھنا کوئی ضروری نہیں ہے، اس میں ضعیف تو بے دھڑک مقبول ہے، بعض لوگوں نے تو اعلان کر کے منکر کو بھی شامل کر لیا۔ (ملاحظہ ہو: "السیرۃ الحلبیۃ" کا مقدمہ)

ظاہر ہے کہ ضعیف کو اگر کڑی تحقیق کے بغیر لے لیا جائے تو اس کے تحت غیر شعوری طور پر مطروح، واہی اور موضوع روایات آ ہی جاتی ہیں، کیوں کہ ہر موضوع روایت، موضوع جلی نہیں ہوتی، بعض موضوع خفی ہوتی ہیں، عام محدثین اسے ضعیف کہنے پر اکتفا کر لیتے ہیں، دوسرے مصنفین ان کی تقلید کرتے ہیں، جب کہ نقاد سمجھتے ہیں کہ یہ وہ ضعیف نہیں جسے قبول کر لینے کی گنجائش ہوتی ہے، بلکہ وہ دراصل بے اصل ہے۔

اب اگر ضعیف سے اتر کر منکر کو بھی قبول کیا جائے تو اس کی آڑ میں غیر شعوری طور پر موضوعات ضرور آئیں گی، اسی وجہ سے "المواهب اللدنية" اور "الخصائص الكبرى" اور اس نوع کی کتابوں میں بلا قصد یا بوجہ بہت سی موضوعات آ گئی ہیں، اب بعد کے مصنفین میں جو حضرات دیگر دینی خدمات کو اصل مشغلہ بنانے کی وجہ سے روایات کی تنقید کے فن کو اپنا مشغلہ نہیں بنا سکے، ظاہر ہے وہ اس سلسلے پر ہی اعتماد کریں گے، چنانچہ انہوں نے ان پر اعتماد کیا اور ان کی کتابوں سے پرکھنے کی ضرورت نہیں سمجھی، لیکن جن کو اس حقیقت کا علم ہے کہ وہ مصنفین جلیل القدر ہونے کے باوجود انتخاب روایات میں جائز تساہل کی حدود تجاوز کر گئے ہیں، وہ ان کتابوں سے چھان پھٹک کے بغیر روایت نہیں لیتے، مثال کے طور پر ملاحظہ ہو استاذ محترم حضرت مولانا تقی عثمانی صاحب دامت برکاتہم کا موقر تبصرہ، جو انہوں نے "الإتقان للسیوطی" کی لاہوری اشاعت کے موقع پر البلاغ میں لکھا تھا، اور مجموعہ "تبصرے" (ص:

۱۵-۱۶) میں شامل اشاعت ہے۔

حضرت حکیم الامت کو اگر یہ بات مستحضر ہوتی کہ قسطلانی اور سیوطی نقل روایات میں تساہل کے جائز حد سے متجاوز ہو گئے تو وہ ان کی ان کتابوں پر اس طرح اعتماد نہ کرتے کہ ان حضرات کا کسی روایت کو اپنی کتاب میں درج کر دینا ہی اس روایت کے قابل ذکر ہونے کی دلیل گردانا جائے۔

ایک دفعہ حضرت کی خدمت میں کسی نے خط لکھا کہ ایک واعظ صاحب یہاں تشریف لائے تھے، انہوں نے کچھ روایات بیان کیں، جن کے متعلق یہاں اکثر اصحاب اختلاف کرتے ہیں، حضور براہ کرم تحریر فرمادیں کہ وہ روایات صحیح ہیں یا غلط؟ آگے انہوں نے وہ روایات لکھیں۔ حضرت نے اس خط کے جواب میں لکھا:

خوامخواہ انہوں نے ایسی باتیں بیان کر کے مسلمانوں کو پریشان کیا، جو نہ عقائد ضروریہ میں سے ہیں نہ احکام میں سے، بیان کرنے کی چیز عقائد واحکام ہیں نہ کہ ایسی روایات جن پر دوسری اقوام بھی ہنسیں، ایسی روایات بعض غیر معتبر کتابوں میں آئی ہیں جن کی نہ تصدیق واجب ہے؛ کیوں کہ سند صحیح نہیں اور نہ تکذیب واجب ہے؛ اس لیے کہ فی نفسہ ممکن ہیں، اس لیے ایسے امور میں مشغول ہی نہ ہونا چاہیے نہ تصدیقاً نہ تکذیباً، اور ایسے واعظوں کا وعظ ہی کیوں سنا جاتا ہے، اور ان سے مطالبہ سند کا کیوں نہ کیا گیا، اسی جلسہ میں حقیقت کھل جاتی۔ (۱۸/ربیع الثانی ۱۳۵۰ھ)

اس کے بعد اس کے متعلق دوسرا خط آیا، اس میں بتایا گیا کہ جواب سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ روایات مذکورہ ضعیف اور ان کی کوئی سند نہیں، حسب اتفاق ایک صاحب کو "نشر الطیب" صفحات: ۱۳۵-۱۳۶، اکیسویں فصل (جس میں حضرت مولانا مفتی الٰہی بخش کاندھلوی کا رسالہ "شیم الحبیب" مع ترجمہ ہو بہو درج کر دیا گیا ہے) میں انہی روایات کو دیکھنے کا اتفاق پیش آ گیا!!

اس پر حضرت والا نے "نشر الطیب" میں ان روایات کے درج ہونے کا عذر تو بیان کیا، سابقہ جواب سے رجوع نہیں کیا، اس سے معلوم ہوا کہ حضرت کی نظر میں بھی "نشر الطیب"

میں ایسی روایات موجود ہیں، جو وعظوں میں بیان کرنا مناسب نہیں (مذکورہ سوال وجواب: امداد الفتاوی:۱/ ۱۳۵-۱۳۷، کتاب الطهارة، باب الأنجاس وتطهيرها) میں موجود ہیں۔ روایات کی فنی حیثیت معلوم کرنے کے لیے آپ حدیث، رجال اور علل کی کتابوں کی مراجعت کریں، اس وقت مجھے محل استشہاد ذکر کرنا ہے۔

"نشر الطيب" کے ص:۶۰-۶۱ میں معراج کی بحث میں ابن السبع کی "شفاء الصدور" کی طرف منسوب کئی روایات نقل کی گئیں، آخر میں حضرت نے لکھا: "مواہب میں ابن غالب کے حوالے سے ان روایات کو شفاء الصدور سے نقل کر کے کہا ہے: "والعهدة عليه في ذلك اهـ"

اب ان روایات کی ذمہ داری نہ حضرت نے قبول فرمائی اور نہ صاحب المواہب اللدنیۃ علامہ قسطلانی نے، ان کی ذمہ داری انہوں نے ابن غالب پر ڈال دی، کہ ابن السبع کی کتاب شفاء الصدور میں ان کا وجود ہے کہ نہیں اس میں بھی شک ہے، جب کہ خود ابن السبع کی اس کتاب میں کسی روایت کا مذکور ہونا اس کے لیے موجب تقویت بالکل نہیں، کیوں کہ اس میں تو مناکیر، واہیات اور موضوعات کا بہت بڑا ذخیرہ موجود ہے! شارح المواہب اللدنیۃ علامہ زرقانی نے محمد بن یوسف الصالحی الشامی کے حوالے سے یہاں صاف لکھا: "وهو كذب بلا شك." (شرح المواهب اللدنية للزرقاني:۸/ ۲۰۰، المقصد الخامس)

اس صورت حال میں یہ دعویٰ کرنا کہ "نشر الطيب" میں روایات کی صحت کا التزام کیا گیا بالکل غیر ذمہ دارانہ بات ہے۔ "نشر الطيب" کی پہلی فصل میں جو حدیث النور مواہب کے حوالے سے مذکور ہے، اگر صاحب مواہب کہتے کہ یہ حدیث میں نے خود عبد الرزاق کی کتاب سے مراجعت کر کے نہیں لکھی، بلکہ کسی پر اعتماد کر کے لکھا ہے تو امید یہ ہے کہ حضرت اس سلسلے میں ان پر اعتماد نہ کرتے، بلکہ خود تحقیق کرتے، اب تحقیق کے بعد پتہ چلا کہ وہ حدیث نہ مصنف عبد الرزاق میں ہے، نہ حدیث کی کسی اور کتاب میں اس کی کوئی سند ہے، بس ایک بے اصل روایت ہے، متعدد محدث حضرات نے اس کے بے اصل ہونے پر مستقل رسالے لکھے

ہیں، ہمارے قریبی دور کے اکابر دیوبند میں حضرت مولانا سرفراز خان صفدر نے بھی اپنے رسالے "نور و بشر" میں اس کا بے اصل ہونا بیان کیا ہے۔

اس طرح کی کچھ منکر یا بے اصل روایات شاذ و نادر طور پر جو "نشر الطیب" میں آ گئیں ہیں، یہ کہہ کر صحیح ثابت کرنا درست نہیں کہ یہ حضرت کی کتاب میں ہے اور حضرت نے اس میں صحت کا التزام کیا ہے، کیوں کہ یہاں سرے سے صحت کا التزام کیا ہی نہیں گیا۔

(محاضرات علوم الحدیث:ص:۱۴۵-۱۵۸)

اصطلاح حسن:

(صفحہ ۹۸ کی بقیہ علمی و تحقیقی گفتگو)

صحیح کی اصطلاح جتنی پرانی ہے، حسن کی اصطلاح اتنی پرانی نہیں ہے، تاہم حسن کا لفظ پرانا ہے، لیکن اصطلاح کے طور پر نہیں ہوا، لغوی معنی کے لحاظ سے ہوا ہے، البتہ جب "مقدمة ابن الصلاح" اور "شرح النخبة" کی تصنیف ہوئی، تو اس کے بعد یہ اصطلاح ایسی رائج ہوئی کہ کوئی جانتا بھی نہیں کہ حسن کی تاریخ پہلے کیا تھی؟ یہاں اصطلاح کی تاریخ آپ کو گہرائی سے سمجھ لینی چاہیے، باقی فنی قواعد کا عمل دخل دراصل حسن لغیرہ ہی میں زیادہ ہوتا ہے۔

آج کل حسن پر بہت سے لوگ بہت سے کام کر رہے ہیں، ان میں قابل استفادہ چیزیں بھی ہیں، اور عجیب و غریب چیزیں بھی، مثلاً: ایک عجیب بات یہ ہے کہ جب امام ترمذی "حسن غریب" کہتے ہیں تو اس سے ان کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ یہ منکر روایت ہے! شیخ ابو معاذ طارق نے اپنی بعض کتابوں میں اس خیال کا اظہار کیا ہے۔

حسن کے متعدد مباحث پر تنظیری اور تطبیقی نوعیت کی جو نئی کتابیں آئیں ہیں، ان میں قابل مطالعہ یا یوں کہیں کہ ناقدانہ نظر کے ساتھ بعض متعلقہ مواد پر واقف ہونے کے لحاظ سے قابل استفادہ کتابوں میں درج ذیل کتابیں بھی ہیں:

(۱) الحديث الحسن في جامع الترمذي: إعداد: طلبة السنة النهائية لقسم

التخصص في علوم الحديث بدار العلوم ديوبند. (قام بنشره: اكاديمية شيخ الهند، دار العلوم ديو بند الهند، الطبعة الأولى: ١٤٢٥ھ)

(٢) حسن غريب في جامع الترمذي: إعداد: طلبة السنة النهائية لقسم التخصص في علوم الحديث بدار العلوم ديوبند (قام بنشره: إكاديمية شيخ الهند، دار العلوم ديو بند، الهند، الطبعة الأولى: ١٤٢٧ھـ).

(٣) حسن صحيح في جامع الترمذي: طلبة الصف النهائي ١٤٢٩ھـ من قسم التخصص في علوم الحديث بدار العلوم ديو بند.

(ان تینوں کتابوں کے بعد بھی وہاں کے طلبہ کی شاید اس نوع کی اور کتاب بھی شائع ہوئی ہے، لیکن ان میں سے کسی بھی کتاب کا علمی معیار قابل اطمینان نہیں، اور ان کتابوں کی تحقیقات کو علی الاطلاق اکابر اساتذہ دیو بند کی تحقیقات سمجھنا بھی درست نہیں۔)

(٤) الحديث الحسن لذاته ولغيره، تأليف: الدكتور خالد بن منصور الدريس، پانچ جلدیں۔

(٥) الإرشادات في تقوية الأحاديث بالشواهد والمتابعات، تأليف: أبي معاذ طارق بن عوض الله بن محمد.

ایک غیر مستند، بلکہ غیر ذمے دارانہ کتاب یہ بھی آئی ہے: الحسن بمجموع الطرق في ميزان الاحتجاج بين المتقدمين والمتأخرين، تأليف: عمرو بن عبدالمنعم السليم. اور بھی چیزیں آتی ہیں، لیکن تحقیق و اتقان اور خلا اور خلل پر کرنے کا معیار بہت کم ہی کتابوں میں پایا جاتا ہے۔

حسن لغیرہ:

حسن لغیرہ کے بارے میں حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے "النکت" میں لمبی تقریر کی ہے، اس کا مطالعہ کرلیں، اور ساتھ ساتھ ہماری ان گذارشات کو بھی گوش گزار کریں۔

حسن لغیرہ کے بارے میں کئی اشتباہات ہیں:

(۱) پہلا اشتباہ:

ایک اشتباہ یہ ہے کہ عموماً اس بات کی تمیز نہیں کی جاتی کہ کون سا خلل قابل انجبار ہے؟ اور کون سا نہیں ہے؟ یہ دیکھے بغیر کہ یہ کیسا خلل ہے؟ کثرت طرق سے منجبر ہو سکتا ہے یا نہیں؟ صرف طرق دیکھ کر یہ کہہ دیا جاتا ہے کہ یہ حسن ہے۔

اب یہ سمجھنا ہے کہ کون سا خلل قابلِ انجبار ہے؟ اور کون سا قابل انجبار نہیں ہے؟ اس کی فہرست تیار کرنا آپ کے ذمے ہے، میں صرف ایک ایسے خلل کا ذکر کرتا ہوں جو کثرت طرق سے منجبر نہیں ہو سکتا، اور وہ ہے ''نکارت متن''، یہ نا قابل انجبار اسباب خلل میں سے خطرناک ترین خلل ہے۔

(۲) دوسرا اشتباہ:

دوسرا اشتباہ یہ ہے کہ کون سا متابع اور شاہد، جابر اور عاضد بن سکتا ہے؟ اور کون سا نہیں بن سکتا؟ اس کی تمیز نہیں کی جاتی ہے، اس کا لحاظ کئے بغیر جس نوع کا بھی طریق مل جائے، یہ سمجھ لیا جاتا ہے کہ اس سے ضعیف کا ضعف، منجبر ہو گیا! حالاں کہ نام کا جابر، جابر نہیں ہے۔ حسن لغیرہ کا حکم لگانے کے لیے یہ تمیز کرنا ضروری ہے کہ جسے متابع اور شاہد بنایا جا رہا ہے، اس میں واقعی جبر اور تائید کی اہلیت ہو، اس کی بھی فہرست آپ کو تیار کرنی ہے۔

ایک کا ذکر میں کر دیتا ہوں کہ راوی کذاب، متہم بالکذب، متروک، مطروح، ذاهب الحديث، ليس بشيء يا الغالب على حديثه المناكير والأباطيل ہو۔ (خیال کیجیے گا: میں نے یہ نہیں کہا کہ جس کے بارے میں ایسا کوئی لفظ کسی نے بھی کہہ دیا ہو، بلکہ یہ کہا ہے کہ جو راوی واقعتاً اس درجے کا ہے)، اس کی روایت ضعیف کے لیے تائید کا فائدہ نہیں دے سکتی، یہ روایت جابر بننے کی اہل نہیں ہے، اسی طرح جس روایت کا معلول ہونا متعین ہو، اور ایسی غریب و منکر روایت، جس کی وجہ سے خود راوی پر منکر الحدیث ہونے کا حکم لگایا گیا ہو، وہ

متابعت میں نہیں چل سکتی، البتہ راوی کی جس روایت کے بارے میں نقاد "لا یتابع علیه" کہتے ہیں، وہ میرے خیال میں متابعت کے کام آسکتی ہے، اس بحث میں ابو معاذ طارق کی کتاب "الإرشادات" قابل مطالعہ ہے، البتہ اس میں کچھ غلو ہوا ہے، جس کی طرف ہم نے ہلکا سا اشارہ کیا ہے؛ تاہم یہ موضوع مزید تحقیق کا متقاضی ہے۔

(۳) تیسرا اشتباہ:

حقیقت تو یہ ہے کہ طرق مختلفہ مل جانے سے حدیث ضعیف، حسن کے درجے تک پہنچ سکتی ہے، لیکن بہت سے لوگ طرق مختلفہ اور طرق مختلقہ میں فرق نہیں کرتے، ایک تو وہ طرق ہیں جو مختلف جانب سے ملے ہیں اور ان میں جابر و عاضد بننے کی صلاحیت ہے، لیکن کچھ طرق ایسے بھی ہوتے ہیں کہ وہ حقیقت میں طرق نہیں ہوتے، بلکہ کسی ضعیف راوی کے سوء فہم یا سوء حفظ کی وجہ سے پیدا ہو جاتے ہیں، اختلاق شدہ ہوتے ہیں، موہومہ ہوتے ہیں، مثلاً: حدیث تھی: "عن سعيد بن المسيب عن أبي هريرة"، نچلے طبقے کے کسی راوی نے غلطی سے "عن أبي سلمة عن ابي هريرة" کہہ دیا تو یہ سمجھنے لگے کہ یہ دوسری سند آ گئی، حالاں کہ یہ دوسری سند نہیں ہے، بلکہ راوی کا وہم ہے کہ سعید بن المسیب کی جگہ ابی سلمہ کا نام لے لیا۔

کئی حضرات کو آپ دیکھیں گے کہ طرق موہومہ اور مختلقہ جو اضطراب روات، اوہام روات اور کذابین و متہمین کے اختلاق کا نتیجہ ہوتے ہیں، جن کا وہم ہونا یا مختلق ہونا متعین ہے، ان کی بنیاد پر غیر متواتر روایات کو متواتر اور غیر مشہور کو مشہور کہہ دیتے ہیں، یا متواتر کے طرق بڑھا دیتے ہیں۔

"من كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار" اس حدیث کا تواتر ثابت ہے، لیکن ابن الجوزی نے "كتاب الموضوعات" کے شروع میں اس کے جو سو کے قریب طرق ذکر کیے ہیں، ان میں سے بہت سے موہوم اور مختلق ہیں، اسی طرح کا تساہل، حسن میں بھی ہوتا ہے کہ، جن میں جابر بننے کی صلاحیت نہیں، انہیں حساب میں لا کر غریب یا منکر روایت کو حسن لغیرہ بنانے کی کوشش کی جاتی ہے۔

(۴) چوتھا اشتباہ:

چوتھی بات یہ ہے کہ جب طرق مجموعہ سے کوئی حدیث حسن کے درجے تک پہنچے، تو اس میں حسن صرف متن کا اتنا حصہ ہی ہوگا جو سب میں "قدر مشترک" ہے، جو جملہ صرف ایک طریق میں آیا ہے، باقی اسانید میں نہیں ہے، اس پر حسن کا حکم نہیں لگے گا، اگر دو تین طرق میں بھی آیا ہو، لیکن ان تین کی حالت ایسی ہو کہ مل کر بھی حسن درجے کو نہیں پہنچ سکتے تو اسے حسن نہیں کہا جائے گا۔

حدیث "طلب العلم فریضة علی کل مسلم" اس کے تقریباً پچاس طرق ہیں، جن میں سے بعض طرق میں کچھ جان ہے، جن کے مجموعے کو ملا کر اسے حسن کہنا ممکن ہے، مگر اس حدیث میں "اطلبوا العلم ولو بالصین" کا اضافہ تین یا چار طرق میں آیا ہے، وہ طرق اتنے گئے گزرے ہیں کہ ان کی وجہ سے اس اضافے کو حسن نہیں کہا جا سکتا، وہ منکر ہی ہے۔

الغرض یہ تمیز ضروری ہے کہ جب مجموعۂ طرق سے کسی حدیث کو حسن کہا جائے تو صرف "قدر مشترک" پر اس کا اطلاق ہو، ہر ہر طریق جو انفراداً ضعیف یا ضعیف جدّا ہیں، ان میں جو زائد الفاظ یا جملے ہوں ان کا حکم حسن کا نہیں ہوگا، یہاں پر بہت سے لوگ خلط کر دیتے ہیں، جب سنتے ہیں کہ یہ مجموع طرق سے حسن ہے تو اس حدیث کی ہر ہر روایت میں جتنی زائد باتیں ہوں سب کو حسن کہنے لگتے ہیں، حالاں کہ یہ حکم صرف قدرِ مشترک کا ہوتا ہے نہ کہ زوائد کا۔

حافظ ابن حجر کے اس نوع کے ایک تسامح کا ذکر پہلے آیا ہے، جس پر شیخ (عبدالفتاح ابو غدة) نے لمحات من تاریخ السنه (ص: ۶۰) میں تنبیہ فرمائی ہے، مزید ایک اشتباہ کا ذکر آئندہ عنوان کے تحت آ رہا ہے۔

"لیس کل ضعف في الحدیث یزول بمجیئه من وجوه":

امام ابن الصلاح نے یہاں قاعدہ بیان کیا ہے کہ ہر ضعف ایسا نہیں ہوتا کہ وہ کثرت طرق کی وجہ سے ختم ہو جائے، بلکہ ضعف ضعف میں بھی فرق ہوتا ہے، بعض ضعف ایسے ہوتے

ہیں کہ کثرت طرق کی وجہ سے قوت میں تبدیل ہو جاتے ہیں، جیسے: کسی راوی کا اہل صدق و صفا میں سے ہونے کے باوجود ضعیف الحفظ ہونا، ایسے راوی کی روایت میں یہ احتمال ہوتا ہے کہ اس سے کوئی غلطی ہوگئی ہو، لیکن جب دوسرے طریق سے بھی بات آجائے تو اطمینان ہو جاتا ہے کہ اس کو غلطی نہیں لگی، اسی طرح ایک روایت مرسل ہے، جب دوسرے طریق سے بھی وارد ہوگئی تو اس کی وجہ سے ضعف جاتا رہے گا، جب کہ بعض ضعف ایسے شدید ہوتے ہیں کہ ان کا انجبار نہیں ہوسکتا، جیسے: راوی متہم ہو، یا حدیث کا متن شاذ ہو۔

اس کے بعد لکھتے ہیں: ”وهذه جملة، تفاصيلها تُدرك بالمباشرة والبحث فاعلم ذلك، فإنه من النفائس العزيزة والله أعلم.“

حدیث ”الأذنان من الرأس“ حسن لغیرہ ہے:

بہرحال قاعدہ بہت اہم اور واضح ہے، لیکن اس کی تطبیق بہت مشکل ہے، خود ابن الصلاح نے یہاں جو مثال ذکر کی ہے کہ اس کا ضعف منجبر نہیں ہوسکتا، اس میں تسامح ہوگیا ہے، ان کی بات کا حاصل یہ ہے کہ حدیث ”الأذنان من الرأس“ ضعیف ہے اور اس کے طرق بہت سارے ہیں، لیکن یہ طرق ایسے نہیں ہیں کہ ان کی وجہ سے یہ حدیث حسن کے درجے تک پہنچ جائے، لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ روایت حسن ہے، ابن القطان، منذری، علائی اور بلقینی نے تو اسے صحیح (لغیرہ) کہا ہے، لیکن حافظ ابن حجر نے ”النکت“ میں تحقیق و تنقیح کے بعد دکھایا ہے کہ جن روایات کو صحیح کہا جارہا ہے، ان میں علت موجود ہے، اس لیے ان کی صحت ثابت نہیں ہے، حافظ نے فرمایا: لیکن مجموعہ طرق سے یہ روایت حسن تو بہرحال ہے۔

”الأذنان من الراس“ کی تخریج دیکھنا چاہیں تو ”نصب الراية“، ”النکت ابن حجر“ اور ”الجوهر النقي“ میں دیکھ لیں، حاشیہ ابن الصلاح میں بلقینی نے بھی اس کی تخریج کی ہے، یہ مقام ان جگہوں میں سے ہے، جہاں حافظ کی تحقیق و تخریج شاید سب سے فائق ہے۔

(محاضرات علوم الحدیث: نوع ثانی، حدیث حسن، ص: ۱۵۹-۱۶۴)

صحیح کے درجات اور تقسیم سبعی:

(صفحہ ۱۰۷ کی بحث تقسیم سبعی کی مفصل ومحقق تفصیل)

ابن الصلاح کا ایک اچھا طریقہ ہے کہ ہر نوع کے شروع میں کچھ تو اجمالی اور اصولی باتیں ہوتی ہیں، ان کے بعد فوائد، تنبیہات یا تفریعات کے عنوان سے تفصیل میں جاتے ہیں، صحیح کی بحث میں بھی فوائد کا عنوان لگایا ہے۔

پہلے فائدے میں کہتے ہیں: ”ثم إن درجات الصحيح تتفاوت في القوة بحسب تمكن الحديث من الصفات المذكورة التي تنبنى الصحة عليها، وتنقسم باعتبار ذلك إلى أقسام يستعصي إحصاؤها على العاد الحاصر.“

حضرت الاستاذ نعمانی فرماتے تھے: ابن الصلاح کی یہ بات فائدہ سابعہ میں بیان کردہ تقسیم سبعی کے خلاف ہے، تقسیم سبعی میں تو انہوں نے حدیث کے درجات کا سارا مدار صرف صحیحین اور ان کے رواۃ پر رکھا ہے؛ حالاں کہ شیخین، ان کے مشائخ، ان کے معاصر ائمہ حدیث؛ بلکہ ان کے بعد کے اکابر حفاظ حدیث اس بات کے قائل تھے کہ صحت کے مراتب اوصاف صحت کے مراتب کے لحاظ سے متعین ہوتے ہیں، تو ابن الصلاح نے یہاں جو فرمایا ہے کہ مراتب صحیح کا مدار اصلاً صحت کے اوصاف وشرائط کے مراتب پر ہے، یہی بات صحیح ہے اور اہل فن کی تصریحات اور تعامل کے موافق ہے، اور تقسیم سبعی اصولاً غلط ہے یا مؤول ہے، اور خود ابن الصلاح کی یہ بات ہی تقسیم سبعی پر ضرب کاری ہے۔

بعض ناقص یا مبہم معلومات پر یقین کامل:

بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ بعض بھائیوں کی اصولِ حدیث اور اصول فقہ کے بعض قواعد یا مسائل کے بارے میں معلومات بڑی حد تک سطحی نوعیت کی ہوتی ہیں، قاعدہ کی اصل حقیقت اور تفصیل سے واقف نہیں ہوتے، متقدمین ائمہ اصول فقہ کی کتابوں پر گہری نظر نہیں ہوتی، بس ناقص اور مبہم تصور کی اساس پر مقابل مسلک کے خلاف نکتہ چینی کی بڑی عمارت قائم کر لیتے ہیں۔

اس کی چند مثالیں ملاحظہ فرمائیے:

(۱) پہلی مثال: جو روایات بخاری و مسلم میں نہیں ہیں، ان کی قدر ناشناسی:

مثلاً: ان کی یہ بات کہ جو حدیثیں صحیح بخاری اور صحیح مسلم میں نہیں ہیں، وہ یا تو صحیح نہیں یا گو صحیح ہوں، لیکن ان دو کتابوں کی صحیح حدیثوں کے درجے کی ہرگز نہیں ہو سکتیں، اسی لیے جب کسی مسئلے پر کوئی حدیث پیش کی جاتی ہے تو کہتے ہیں: بخاری میں دکھاؤ، مسلم میں دکھاؤ! یا یوں کہتے ہیں کہ اس کے مقابل: مسلم کی روایت ہے، لہٰذا اس کا کوئی اعتبار نہیں، بخاری، مسلم کی روایت راجح ہے! جب کہ اہل علم جانتے ہیں کہ یہ کتنی کچی بات ہے، جس کی مندرجہ ذیل وجوہ ہیں:

(۱) امام بخاری اور امام مسلم دونوں نے صاف صاف فرمایا کہ ان کا مقصد صحیح احادیث کا ایک مجموعہ تیار کرنا ہے، یہ مقصد ہرگز نہیں کہ وہ تمام صحیح احادیث کو جمع کر دیں، نہ ہی ایسا کرنا کسی کے لیے ممکن ہی ہے، دونوں حضرات کا قول، صحیح سند کے ساتھ ثابت ہے، امام بخاری کے الفاظ یوں منقول ہیں: "ما أدخلت في كتابي الجامع إلا ماصح، وتركت من الصحاح؛ لحال الطول. (الکامل، ابن عدی: ۱/ ۲۲۶؛ تاریخ بغداد: ۲/ ۸-۹)

"میں نے اپنی کتاب "الجامع" میں صرف صحیح حدیث ذکر کی ہیں، اور بہت سی صحیح حدیثیں طوالت کے خوف سے چھوڑ دی ہیں۔"

شروط الأئمة الخمسة (ص: ۱۶۰-۱۶۳) میں امام اسماعیلی کے حوالے سے امام بخاری کی عبارت یوں ذکر کی گئی ہے: "لم أخرج في هذا الكتاب إلا صحيحاً، وما تركت من الصحيح أكثر." "اس کتاب میں میں نے صحیح کے علاوہ کوئی حدیث درج نہیں کی، اور جو صحیح حدیثیں میں نے چھوڑ دی ہیں ان کی تعداد زیادہ ہے۔"

خطیب بغدادی نے تاریخ بغداد (۴/ ۲۷۳، ترجمة أحمد بن عيسى التستري) میں اور حازمی نے "شروط الأئمة الخمسة" (ص: ۱۸۵) میں یہ واقعہ نقل کیا ہے کہ امام ابوزرعہ رازی (جو امام مسلم کے استاذ تھے) نے صحیح مسلم پر اشکال کرتے ہوئے کہا: "اس

کتاب سے اہل بدعت کے لیے راستہ ہموار ہوگیا ہے، ان کے سامنے جب کسی حدیث سے دلیل پیش کی جائے گی تو وہ کہیں گے، یہ حدیث "کتاب الصحیح" میں نہیں ہے!" اسی طرح امام ابن وارہ نے بھی امام مسلم سے خفگی کا اظہار کرتے ہوئے حدیث سنانے سے انکار کردیا اور یہی اعتراض کیا تو امام مسلم نے عرض کیا: "میں نے یہ کتاب لکھ کر یہ کہا ہے کہ اس میں موجود احادیث صحیح ہیں، میں نے یہ تو نہیں کہا کہ جو احادیث اس میں موجود نہیں ہیں وہ غیر صحیح ہیں" ابن وارہ نے ان کا یہ عذر قبول کیا اور ان کو احادیث سنائیں۔

اس قصہ سے جہاں یہ بات واضح ہوتی ہے کہ امام مسلم نے سب صحیح حدیثوں کو جمع کرنے کا ارادہ نہیں کیا، وہاں یہ بات بھی معلوم ہوتی ہے کہ کسی صحیح اور قابلِ احتجاج حدیث کو یہ کہہ کر رد کردینا کہ یہ "کتاب الصحیح" میں نہیں ہے، یہ اہل بدعت ہی کا طریقہ ہوسکتا ہے، اہل سنت سے ایسی بات کی توقع نہیں کی جاسکتی، اس لیے امام ابو زرعہ نے اپنے خدشے کا اظہار اہل بدعت کے بارے میں فرمایا، امام ابو زرعہ کی فراست مؤمنانہ نے بالکل صحیح دیکھا، لوگوں نے امام مسلم کی اس عذر خواہی کے باوجود ایسی بات اٹھائی ہے! جو لوگ بخاری، مسلم کے علاوہ کسی حدیث کو سننے کے لیے تیار نہیں ہوتے، ان کو اس سے عبرت حاصل کرنی چاہیے۔

(۲) امام ابو بکر الاسماعیلی (۳۷۱ھ) نے "المدخل إلی المستخرج علی صحیح البخاري" میں لکھا ہے: "امام بخاری کا حماد بن سلمہ سے روایت نہ کرنا، ایسا ہی ہے جیسے انہوں نے بہت سی صحیح حدیثوں کو ان کے ضعیف اور غیر معتبر قرار دیے بغیر چھوڑ دیا ہے"۔ (النکت علی مقدمۃ ابن الصلاح، بدر الدین الزرکشي: ۳/۳۵۳)

(۳) امام ابو نعیم الاصفہانی (۴۳۰ھ) "المستخرج علی صحیح مسلم" میں ایک حدیث کا درجہ بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں: "فإنهما - رحمهما الله - قد تركا كثيراً مما هو بشرطهما أولى، وإلى طريقتهما أقرب." (بخاری و مسلم نے بہت سی ایسی حدیثیں چھوڑ

دیں ہیں، جو ان کی شرط کے زیادہ مناسب اور ان کے طریقے کے زیادہ قریب ہیں“)

(المستخرج:۳۶/۱)

یعنی امام بخاری نے بعض ایسی احادیث کو اپنی کتاب میں جگہ نہیں دی جو ان کی بعض ذکر کردہ احادیث کے مقابلے میں ان کی کتاب میں جگہ پانے کی زیادہ اہل تھیں۔

(۴) یہ ایک بدیہی بات ہے کہ صحیح بخاری اور صحیح مسلم میں موجود احادیث کی ہم مرتبہ اور ہم شرط احادیث و روایت کی تعداد بہت ہے، صرف المستدرک، حاکم ابوعبداللہ میں اس معیار کی احادیث کی تعداد بقول حافظ ابن حجر ہزار کے قریب ہے۔

(النکت علی کتاب ابن الصلاح: ۳۱۹/۱)

مسند امام احمد بن حنبل تفصیلی تخریج کے ساتھ (۵۲) باون جلدوں میں شائع ہوئی ہے، شیخ شعیب ارناؤوط اور ان کے ساتھیوں نے سندوں کا مقام بھی بیان کر دیا ہے، ہمارے ہاں (مرکز الدعوۃ الاسلامیہ، ڈھاکہ میں) تخصص فی علوم الحدیث کے دراسات علیا کے بعض طلبہ نے صرف پندرہ جلدوں کی روایات کا حساب لگایا تو نظر آیا کہ چار سو ایک احادیث شیخین کی شرط پر ہیں، اڑسٹھ احادیث بخاری کی شرط پر ہیں، دو سو پندرہ احادیث مسلم کی شرط پر اترتی ہیں، ایک ہزار آٹھ احادیث صحیح لذاتہ یا صحیح لغیرہ ہیں اور چھ سو پندرہ احادیث حسن لذاتہ یا حسن لغیرہ ہیں۔

”شرح مشکل الآثار“ امام طحاوی کی بھی شیخ شعیب کی تخریج کے ساتھ (۱۶) جلدوں میں شائع ہوئی ہے، اس میں برائے نمونہ صرف دو جلدوں کی احادیث و روایات کا جائزہ لیا گیا تو جو احادیث بخاری و مسلم دونوں کی شرط کے مطابق ملیں، ان کی تعداد (۲۲۲) اور جو کسی ایک کی شرط کے مطابق ملیں، ان کی تعداد (ایک سو چھیالیس) جن میں سے چھیالیس تو ایسی ہیں کہ بخاری و مسلم میں ان کا کوئی متابع یا شاہد بھی نہیں ہے، جب کہ ان دو جلدوں میں ان کے علاوہ صحیح لذاتہ (۲۶۴)، صحیح لغیرہ (۱۲۱)، حسن لذاتہ (۱۹۴) اور حسن لغیرہ (۱۳) ہیں۔

(۵) خود امام بخاری اور امام مسلم نے اپنی دیگر کتابوں میں ایسی بہت سی حدیثوں کو صحیح

کہا ہے، یا ان سے استدلال کیا ہے، جو ان کی ”کتاب الصحیح“ میں نہیں ہیں، جس کو شک ہو تو ”جزء القراءة خلف الإمام“ اور ”جزء رفع الیدین“ وغیرہ کا مطالعہ کر لے، جامع ترمذی کا بھی مطالعہ کر لے کہ ترمذی، بخاری کے حوالے سے ایسی حدیثوں کو صحیح کہہ رہے ہوتے ہیں، جو صحیح بخاری میں نہیں ہیں۔

اگر کسی کو ساتویں صدی کی ”تقسیم سبعی“ کی وجہ سے اشکال ہو تو معلوم ہونا چاہیے کہ تقسیم سبعی کے قائلین ہی نے لکھا ہے: ”أما لو رجح قسم علی ما فوقه بأمور أخری تقتضي الترجیح، فإنه یقدم علی ما فوقه، إذ قد یعرض للمفوق ما یجعله فائقاً“ کہ اس تقسیم میں نیچے ذکر کردہ قسم کبھی اوپر والی قسم کے برابر یا اس سے بھی فائق ہو سکتی ہے، یہ بات حافظ ابن حجر (۸۵۲ھ) نے ”شرح نخبة الفکر“ میں مذکورہ الفاظ میں کہی ہے، ان کے شاگرد محدث شمس الدین سخاوی (۹۰۲ھ) نے بھی ”فتح المغیث“ میں اسے مزید وضاحت کے ساتھ لکھا ہے، محدث بدرالدین زرکشی (۷۹۴ھ) نے ”النکت علی مقدمة ابن الصلاح“ ۱/۲۵۶-۲۵۷ اور جلال الدین سیوطی (۹۱۱ھ) نے ”تدریب الراوي“ میں صاف صاف لکھا ہے کہ صحیح بخاری کے صحیح مسلم سے اصح ہونے سے مراد یہ ہے کہ صحیح بخاری مجموعی لحاظ سے اصح ہے، یہ مراد نہیں کہ صحیح بخاری کی ہر ہر حدیث صحیح مسلم کی ہر ہر حدیث سے اصح ہے، زرکشی نے لکھا ہے کہ محدثین وجہ ترجیح مل جانے پر کبھی صحیح مسلم کی حدیث کو بخاری کی حدیث پر ترجیح دیتے ہیں؛ لہذا ان کے نزدیک بھی تقسیم سبعی کوئی قاعدہ کلیہ نہیں ہے۔“ (انتھی النقل من ”وحدت امت اور اتباع سنت“ ص: ۱۶۳-۱۶۷)

بے سر و پا باتیں اور بے دلیل چوں و چرا:

بعض لوگ کہتے ہیں کہ ٹھیک ہے کہ بخاری و مسلم سے باہر صحیح احادیث موجود ہیں، لیکن وہ امام بخاری اور مسلم کے نزدیک بہر حال صحیح نہیں ہیں، کیوں کہ اگر وہ ان کے نزدیک صحیح ہوتیں تو نقل کرتے! اس کا جواب یہ ہے کہ اگر وہ روایات ان کے نزدیک صحیح نہیں ہیں تو وہ یہ معذرت کیوں کر رہے ہیں کہ انہوں نے تمام صحیح احادیث کو جمع نہیں کیا؟ اگر وہ ان کے نزدیک ضعیف ہیں تو اگرچہ کسی

اور کے نزدیک صحیح ہوں، ان کو یہ کہنے کی ضرورت نہیں ہے کہ ان کا ارادہ استیعاب کا نہیں تھا، بلکہ یہ کہتے کہ وہ تو ہمارے نزدیک صحیح نہیں، ضعیف ہیں، پھر ہم کیسے اس کو اپنی کتاب کا حصہ بناتے؟

پھر بھی لوگ چپ نہیں ہوتے، نیا شوشہ چھوڑتے ہیں کہ ٹھیک ہے، وہ حدیث صحیح ہے، اور امام بخاری و مسلم کے نزدیک بھی صحیح ہے، لیکن پھر بھی اتنی بات تو ہے کہ وہ صحیح بخاری اور صحیح مسلم میں نہیں ہے، اس لیے اس کا مقام بہرحال دوسرے درجے کا ہے، کیوں کہ کتاب میں لانے کے لیے بہرحال اعلی شرط ہے، وہ اس کتاب کے معیار کے مطابق نہیں ہے!!

اگر یہ بات ہے تو سوال یہ ہے کہ وہ احادیث جو بخاری و مسلم میں سے صرف ایک کتاب میں ہیں، دوسری میں نہیں ہیں، ان کا کیا حکم ہے؟ دوسرے امام نے ان کو کیوں اپنی کتاب میں درج نہیں کیا؟ کیا جو احادیث صرف بخاری میں ہیں، وہ امام مسلم کے نزدیک ان کی کتاب میں شامل ہونے کے معیار پر نہیں ہیں؟ اور جو صرف صحیح مسلم میں ہیں، وہ امام بخاری کے نزدیک ان کی کتاب میں شامل ہونے کے معیار پر نہیں ہیں؟ اگر نہیں ہیں تو دونوں کتابوں میں دوسرے درجے کی حدیثوں کا پایا جانا لازم آتا ہے اور وہ بھی خود احد الشیخین کی نظر میں، اور اگر ان کے معیار پر ہیں تو پھر ثابت ہو گیا کہ ہر ایک کی کتاب سے باہر انہی کے معیار کے مطابق صحیح احادیث موجود ہیں۔

دوسری بات یہ ہے کہ صحیحین میں جو معیار ہے وہ امر تعبدی ہے یا مدرک بالعقل والقواعد؟ امر تعبدی تو نہیں ہو سکتا، بلکہ جیسا کہ ظاہر ہے ان کا معیار مدرک بالعقل ہے، "أمر مدرك بأصول الفن وقواعده، تلك الأصول المتوارثة المألوفة بين أهل العلم ومشايخ الشيخين، والذين قبلهم، وبين معاصريهم والذين بعدهم"

جب وہ امر تعبدی نہیں ہے، امر مدرک بالعقل و بالاصول والقواعد ہے تو اس معیار کو سامنے رکھ کر اگر دیگر ائمہ حدیث دوسری حدیثوں کی صحت کا فیصلہ کریں تو وہ خواہ مخواہ مرجوح کیوں؟ اور واقعہ یہ ہے کہ اہل فن نے اس معیار کو سمجھا ہے اور پھر فیصلہ کیا ہے کہ بہت سی احادیث ایسی موجود ہیں جو صحیحین میں نہیں ہیں، لیکن وہ ان کے معیار پر پورا اترتی ہیں۔

صحیح مجرد سے متعلق ایک اہم تنبیہ:

صحیحین میں تمام احادیث کا استقصا نہیں ہوا، اب باقی احادیث صحاح کے مصادر کیا ہیں؟ یہ بھی ایک اہم مسئلہ ہے، اس بحث کی مختلف جہات میں سے صرف ایک جہت کا میں (حضرت مولانا عبدالمالک صاحب) یہاں تذکرہ کرتا ہوں، صحاح زائدہ کے مصادر میں سے ایک اہم مصدر "کتب الصحیح المجردة" ہیں، صحیح مجرد کی کتابوں میں کسی حدیث کا درج ہونا اس بات کی علامت ہے کہ وہ حدیث صحیح ہے۔

صحیح مجرد کی کتاب سے کیا مراد ہے؟ عام طور پر صحیح مجرد کی کتاب سے مراد وہ کتاب لی جاتی ہے جس میں مصنف نے یہ شرط رکھی ہو کہ وہ اپنی کتاب میں صرف صحیح احادیث لائیں گے، اور غیر صحیح سے اجتناب کریں گے، تو "الصحیح المجرد" کے کیا معنی ہوئے؟ "کتاب مجرد للصحیح" یعنی ایسی کتاب جسے صرف صحیح احادیث کے لیے خاص کیا گیا ہو۔

بہر کیف اتنی بات کہ صحیح مجرد کی کتابوں سے مراد وہ کتابیں ہیں جن کے مصنفین نے صحت کی شرط لگائی ہو، ادھوری بات ہے، پوری بات یہ ہے کہ صاحب کتاب تصحیح وتضعیف کا اہل ہو، کتاب میں صحت کی شرط لگائی ہو، اور پھر اہل فن نے شہادت دی ہو کہ اس نے صحت کی اس شرط کو پورا بھی کیا ہے، اور صرف صحیح ہی کو کتاب میں ذکر کیا ہے، اہل فن کی طرف سے یہ اعتراض نہ کیا گیا ہو کہ اس میں صحت کی شرط کا خیال نہیں کیا گیا، یہ تین شرطیں ہوئیں۔

جیسے حاکم ابو عبد اللہ اہل فن میں سے ہیں، صحت کی شرط بھی لگائی ہے، لیکن اہل فن نے کہا ہے کہ حاکم اس شرط کا پورا لحاظ نہیں کر سکے، چنانچہ ان کی کتاب میں غیر صحیح روایات بھی آ گئی ہیں، اب مستدرک حاکم عنوان کے لحاظ سے تو "صحیح" ہے، لیکن صحیح مجرد کی ایسی کتاب نہیں ہے کہ جس پر آنکھیں بند کر کے اعتماد کیا جا سکے، بلکہ جس حدیث کی تصحیح میں وہ متفرد ہیں، اس میں دیگر اہل فن و حفاظ حدیث کی تحقیق معلوم کرنا بھی ضروری ہے۔

امام بخاری و مسلم نے صحت کی شرط لگائی اور اس شرط کو پورا بھی کیا ہے، دارقطنی وغیرہ نے

جو ان کی متعدد روایات پر اعتراضات کیے ہیں، وہ صرف فنی تدقیقات و مراسم کی نوعیت کے ہیں، نفس حدیث کی صحت پر اعتراضات نہیں ہیں، الا ماشاء اللہ اگر کہیں ایسا ہے تو اس کا معقول جواب موجود ہے، اس لیے نعوذ باللہ دار قطنی کے اعتراضات سے یہ دونوں صحیح مجرد کی کتب سے خارج نہیں ہو جاتیں۔

صحیحین یا کتب ستہ صرف عصری اصطلاحات ہیں:

یہاں یہ بات بھی سمجھ لیں کہ بعض اوقات کسی زمانے میں تکوینی طور پر یا انتظامی طور پر کچھ چیزوں یا اشخاص کی شہرت زیادہ ہو جاتی ہے، پھر عام طور پر ان کا ہی تذکرہ زیادہ ہوتا ہے، حقیقت میں تو وہ اپنی نوع کی باقی اشیاء کے لیے بمنزلہ ایک نمایندہ ہوتی ہیں کہ ان کا نام لے لیا جاتا ہے اور مقصود ہوتی ہیں، کہ اس نوع کی تمام چیزیں، لیکن عوام تو عوام رفتہ رفتہ بعض خواص بھی اس غلط فہمی میں مبتلا ہو جاتے ہیں کہ اس باب میں صرف یہی چیزیں ہیں اور ان کے علاوہ یا تو کچھ ہے ہی نہیں، اور اگر ہے تو وہ مرجوح ہے، کم درجے کا ہے۔

جیسے ائمہ اربعہ کی تکوینی طور پر زیادہ شہرت ہو گئی اور مدون شکل میں انہیں کے مرتب کردہ فقہی مذاہب محفوظ رہے اور ان کو امت کی تلقی حاصل ہوئی، لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ ان کے علاوہ اور کوئی مجتہد تھا ہی نہیں، بلکہ بہت سے مجتہد تھے: لیث بن سعد، سفیان ثوری، اوزاعی اور اسحاق بن راہویہ وغیرہ یہ سب ائمہ مجتہدین میں سے ہیں، لیکن قدرتی طور پر ان چار ائمہ کو شہرت ہو گئی، لیکن اب بہت سے لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ ان کے علاوہ کوئی امام ہے ہی نہیں، ہمارے یہاں ایک غیر مستند کتاب کو عوامی تلقی حاصل ہے، جس کا نام ہے: "مقصود المؤمنين" اس میں بتایا گیا ہے کہ فرائض کل: ۱۳۰ ہیں، ان فرائض میں چار اماموں کو بھی چار فرض شمار کیا گیا ہے!!

اسی طرح تصوف کے طرق اربعہ (قادریہ، سہروردیہ، چشتیہ اور نقشبندیہ) کو عموماً شہرت حاصل ہو گئی ہے، لیکن اس کا یہ مطلب لینا کہ ان طرق سے ہٹ کر اور کوئی بزرگ ہے ہی نہیں،

انتہائی جاہلانہ بات ہوگی اور اس سے بڑھ کر جاہلانہ بات یہ ہے کہ کسی کے نام کے ساتھ چشتی یا قادری وغیرہ نسبت موجود ہونے کو ہی اس کے برحق ہونے کا معیار سمجھا جائے، حالاں کہ معیار تو سنت اور جماعت ہے، جو شخص مذہب، طریقہ یا قوم، السنۃ (رسول اللہ ﷺ، خلفائے راشدین اور صحابہ کرام کا منہج وطریقہ) اور الجماعۃ کے معیار پر اترتے ہیں وہی برحق ہیں اور جو ان میں سے کسی ایک سے ہٹے ہوئے ہیں، وہ شذوذ اختیار کیے ہوئے ہیں۔

یا مثلاً: دین سیکھنے کے بہت سے طریقے ہیں، اب اگر کسی نے تبلیغ میں چلہ لگالیا اور دین کی کچھ باتیں سیکھ لیں اور وہ یہ سمجھنے لگے کہ دین سیکھنے کا صرف یہی ایک طریقہ ہے، اس کے علاوہ اور کوئی طریقہ ممکن ہی نہیں، یا یہ سوچے کہ پورا دین یہیں سے سیکھنا ممکن ہے، تو یہ سب عامیانہ باتیں ہیں، اہل علم کو یہ باتیں قطعاً زیب نہیں دیتیں۔

اب یہ بات سمجھیں کہ یہ جو حدیث کی چھ کتابوں کی اصطلاح مشہور ہوگئی ہے، یہ بھی اسی قبیل سے ہے کہ کسی زمانے میں ان کا چرچا زیادہ ہوگیا تو ان کا نام ایک ساتھ لیا جانے لگا اور پھر قدرتی طور پر ان کو شہرت ہوگئی، یہ محض ایک اتفاق ہے، ائمہ فن نے یہ چیز ایجاد نہیں کی کہ یہی کتب ستہ ہیں جن سے حدیث لی جائے گی اور ان کے علاوہ باقی کتب کا کوئی معیار نہیں ہے اور یہ بات بھی درست نہیں ہے کہ ان کی شہرت کی وجہ سے دوسری متداول کتابوں پر ان کو مطلقا کوئی فوقیت حاصل ہوگئی ہے، بس آپ یہ کہہ سکتے ہیں کہ ایک اصطلاح بن گئی ہے، یا تکوینی طور پر اب ان کی زیادہ شہرت ہوگئی ہے، ورنہ بعض دور میں چار کی شہرت تھی تو چار کا نام لے لیا گیا، ابن سکن سے پوچھا گیا تو انہوں نے چار کتابوں کا نام لیا، کسی نے پانچ کی اصطلاح استعمال کی، جیسے: "شروط الأئمة الخمسة، بلوغ المرام" میں حافظ ابن حجر "رواه السبعة" کہتے ہیں۔

الغرض ستہ، خمسہ، اربعہ یا اثنین، یہ عرفی اور انتظامی باتیں ہیں، ان کی وجہ سے دوسری کتابوں کا کوئی مقام نہ سمجھنا یہ کسی عامی کا فعل تو ہوسکتا ہے، اہل علم کی شان سے بہت بعید ہے، یہ انتظامی تقسیم ہے اس کو شرعی تقسیم سمجھنا غلط ہے اور اس بنیاد پر ان سے بہتر یا ان کے معیار کی

کتابوں کو کم درجے قرار دینا نا جائز ہے، متونِ حدیث کی ان کے علاوہ بہت سی مسانید و مصنفات ہیں، جو انہی کی طرح معتبر ہے، اس لئے آپ عوام کی طرح ان کے مقام سے غافل نہ ہوں، بلکہ ان کے مقام کو سمجھیں، اور لحاظ رکھیں، باقی رہا مستدرک حاکم، صحیح ابن خزیمہ اور صحیح بن حبان وغیرہ کا تعارف، ان کا علمی مقام، علمی مزایا اور فنی حیثیت پر بحث، سو وہ آپ متعلقہ مصادر سے مطالعہ کرلیں، اللہ تعالی آسان فرمائے اور قبول فرمائے۔

تقسیم سبعی:

صحیح حدیث کے درجات بیان کرنے کے لیے ابن الصلاح نے یہ تقسیم ذکر کی ہے، لیکن عملی طور پر یہ تقسیم کہیں بھی کام نہیں آتی، بلکہ یہ تقسیم درست ہی نہیں، اس کی کچھ تفصیل تو "توجیہ النظر" (۱/ ۲۹۰-۲۹۵) کے حاشیے میں شیخ عبد الفتاح ابوغدہ نے بیان کی ہے اور ان سے پہلے حضرت الاستاذ نعمانی نے "دراسات اللبیب" (ص: ۳۴۷-۳۹۰) اور "ذب ذبابات الدراسات" (۲/ ۲۴۰-۲۴۲) کے حواشی میں مفصل بحث کی ہے، ان حضرات کی تحقیقات کا خلاصہ بعض اضافات کے ساتھ بفضل اللہ تعالی "إنعام النظر في شرح نخبة الفكر" میں آ گیا ہے، اس کے باوجود مناسب معلوم ہوتا ہے کہ یہاں ابن ہمام کی عبارت کا حوالہ دے دیا جائے، ابن ہمام لکھتے ہیں:

"وقول من قال: "أصح الأحاديث ما في الصحيحين، ثم ما انفرد به البخاري، ثم ما انفرد به مسلم، ثم ما اشتمل على شرطهما من غيرهما، ثم ما اشتمل على شرط أحدهما" تحكم لا يجوز التقليد فيه؛ إذ الأصحية ليس إلا لاشتمال رواتهما على الشروط التي اعتبراها، فإذا فرض وجود تلك الشروط في رواة حديث في غير الكتابين، أفلا يكون الحكم بأصحية ما في الكتابين عين التحكم؟! (فتح القدير: ۱/ ۴۴۵)

یہ بحث تو باب النوافل میں ہے، باب الإيلاء (۴/ ۱۹۴، ط: دار الفکر) میں بھی انہوں نے اس پر بحث کی ہے، جو اور زیادہ ٹھوس ہے، اسے بھی ملاحظہ کرلیں۔

قطعیت صحیحین کی بحث:

"إنعام النظر" میں اس پر بحث موجود ہے، آپ کو اس کا خلاصہ ذہن میں رکھنا چاہیے، سلیمان بن عبدالقوی الطوفی کی کتاب "شرح مختصر روضة الناظر" میں اس بارے میں جو بحث ہے وہ مختصر اور عمدہ ہے، اجمالی طور پر وہ بحث اس بارے میں قول فیصل ہے، اس کو یاد رکھیں، ان کا آخری جملہ یہ ہے: "والتحقيق في أحاديث الصحيحين أنها مفيدة للظن القوي الغالب"؛ (یعنی اعلیٰ درجے کا علم غالب الرأی) لما حصل فيها من اجتهاد الشيخين رحمهما الله تعالى في نقد رجالهما وتحقيق أحوالهما. أما حصول العلم (اليقيني القطعي) بها فلا مطمع فيه." [أی إذا لم يوجد فيه مناط من مناطات اليقين والقطع على وجه التيقن] (شرح مختصر الروضة للطوفي، ج:۲،ص:۱۱۱)

اس سے بھی اہم بات کہ جن حضرات نے یہ فرمایا ہے کہ صحیحین کی احادیث، قطعی الثبوت ہیں، ان میں سے اکثر حضرات ایسے ہیں جو قطعیت سے فنی قطعیت مراد لیتے ہیں، یعنی اس قطعیت سے علم کلام اور اصول فقہ والی قطعیت مراد نہیں ہے، بلکہ ان کی مراد فن علم اصول حدیث کی اصطلاح کے مطابق قطعی ہے۔

علم اصول حدیث کی اصطلاح میں اگر علم غالب الرأی اعلیٰ درجے کا ہو تو اسے بھی قطعی کہہ دیا جاتا ہے، آپ کہیں گے کہ علم اصول حدیث میں متواتر کی قطعیت کی بات موجود ہے اور وہ قطعیت، علم کلام کی قطعیت ہی کے معنی میں ہے، تو پھر آپ کیسے کہہ سکتے ہیں کہ اصول حدیث میں علم غالب الرأی کے اعلیٰ درجے کو قطعیت سے تعبیر کرتے ہیں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ متواتر کی بحث اصلاً اصول حدیث کی نہیں ہے، بلکہ یہ اصول فقہ کی بحث ہے، اس لیے یہ اشکال مرفوع ہے۔

حافظ ابن حجر اور ابن الصلاح کے انداز سے لگتا تو ایسا ہے کہ وہ علم کلام والی قطعیت ثابت کررہے ہیں، لیکن اندر اندر چپکے چپکے یہ مترشح ہوتا ہے کہ ان کی مراد بھی فنی قطعیت (اصول حدیث کی اصطلاح) ہے، چنانچہ جب وہ دلائل کے ساتھ تفصیلی بحث کرتے ہیں تو وہاں یہ

بات صاف ہو جاتی ہے کہ یہ قطعی، علم کلام والا قطعی نہیں ہے، بلکہ اعلی درجے کے علم غالب الرأی ہونے کی وجہ سے اس کو قطعی کہا جا رہا ہے۔

شاہ ولی اللہ نے بھی احادیث صحیحین کو قطعی کہا ہے، ان کے ہاں بھی آپ کو ایسی تصریح مل جائے گی، جس سے یہ بات صاف ہو جاتی ہے کہ ان کی مراد کیا ہے؟ (ان کی مراد بھی فنی قطعیت ہی ہے)، چنانچہ حضرت نے فرمایا ہے: "وما كان أعلى حد في الطبقة الأولى (وهي عنده في الصحيحين والموطأ) فإنه أنه يصل إلى حد التواتر، ومادون ذلك يصل إلى الاستفاضة، ثم إلى الصحة القطعية، أعني القطع المأخوذ في علم الحديث، المفيد للعمل، والطبقة الثانية كتب السنن الثلاثة إلى الاستفاضة أو الصحة القطعية أو الظنية، وهكذا ينزل الأمر." (حجة الله البالغة، ج:۱،ص:۲۴۲)

شاہ ولی اللہ محدث دہلوی کی عبارت کی روشنی میں ان کی اُس دوسری عبارت کو سمجھنا پڑے گا جس میں انہوں نے فرمایا: "أما الصحيحان فقد اتفق المحدثون على أن جميع ما فيهما من المتصل المرفوع صحيح بالقطع ...."

ابن دقیق العید بھی بظاہر تقسیم سبعی کے قائل ہیں؛ لیکن "الاقتراح" کے الباب السابع (في معرفة الثقات من الرواة) میں منظم فیہ رواۃ کے بارے میں جو کچھ انہوں نے لکھا ہے اس سے آپ ان کا مقصد سمجھ سکتے ہیں۔

حضرت مولانا انور شاہ کشمیری صاحب بھی قطعیت کے قائل تھے؛ مقدمہ فیض الباری (ج:۱،ص:۴۵) میں ان کا بیان نقل کیا ہے؛ لیکن (ج:۱،ص:۵۰) میں اعادة مع افادة کے زیر عنوان بحث پڑھ لیں تو حضرت کا منشا واضح ہو جائے گا۔

اس طرح حافظ ابن حجر نے "النکت" میں آخر میں فرمایا ہے: "فقول ابن الصلاح: "والعلم اليقيني النظري حاصل به" لو اقتصر على قوله: "العلم النظري" لكان أليق بهذا المقام، أما اليقيني فمعناه القطعي، فلذلك أنكر عليه من أنكر؛ لأن المقطوع به لا يمكن

الترجيح بين آحاده، وانما يقع الترجيح في مفهوماته، ونحن نجد علماء هذا الشأن قديماً وحديثاً يرجحون بعض أحاديث الكتابين على بعض بوجوه من الترجيحات النقلية، فلو كان الجميع مقطوعاً به ما بقي للترجيح مسلك ...“

جب حافظ خود یہ کہہ رہے ہیں تو پھر اتنی لڑائی کی کیا ضرورت ہے؟ حاصل یہ ہے کہ اس بارے میں زیادہ لڑنے جھگڑنے کی ضرورت نہیں ہے، قطعیت یا عدم قطعیت کا اختلاف کوئی ایسا اختلاف نہیں ہے جس پر کوئی نتیجہ برآمد ہوتا ہو، بس ایک لفظی سا اختلاف ہے۔

در مع المناط حیث دار:

دراصل بات یہ ہے کہ قطعیت جس مرتبہ یا جس نوع کی ہی کیوں نہ ہو، اس کا ایک خاص مناط اور معیار موجود ہے، مثلاً: ”التواتر اللفظي، التواتر المعنوي، شهرة الحديث في الصدر الأول وتداول أهل العلم له من غير نكير، الإجماع على صحته وكونه محتجا به، تلقي الأمة الحديث بالقبول تصديقاً لنسبته وعملاً بموجبه، تلقي أئمة الفقه له بأن يكونوا عاملين به أو معتذرين عنه ذاهبين إلى دليل آخر.“

جس حدیث میں قطعیت کی مذکورہ بالا دلیلوں میں سے کوئی دلیل موجود ہو وہ قطعی ہوگی، چاہے صحیحین میں مروی ہو یا غیر صحیحین میں، اور قطعیت بھی اس درجے کی ہوگی جو متعلقہ مناط کا تقاضا ہے۔

اور یہ ایک حقیقت ہے کہ متلقی بالقبول حدیثوں کا ایک بڑا ذخیرہ سنن و مسانید اور جوامع و مصنفات میں مخرج ہے، صحیحین میں ان کی تخریج نہیں کی گئی، یا تو اس لیے کہ صحیح کا استقصا کرنا مقصود ہی نہیں تھا، یا اس لیے کہ ان میں سے بعض حدیثیں اسناد کے لحاظ سے حسن، صالح یا ضعیف منجبر کے درجے میں ہیں اور وہ حضرات عموماً صحیح بالمعنی الخاص سے اتر کر صحیح بالمعنی العام کے دیگر اقسام میں داخل نہیں ہونا چاہتے!

امام ابن عبدالبر نے التمهيد (۲۱۸/۱۶) میں (هو الطهور ماؤه والحل ميتته) کے

تحت لکھا ہے: ”وقد سأل أبو عيسى الترمذي محمد بن إسماعيل البخاري عن حديث مالك هذا عن صفوان بن سليم، فقال: هو عندي حديث صحيح.“

قال أبو عمر: لا أدري ما هذا من البخاري رحمه الله تعالى؟ ولو كان عنده صحيحاً لأخرجه في مصنفه الصحيح عنده، ولم يفعل؛ لأنه لا يعول في ”الصحيح“ إلا على الإسناد، وهذا الحديث لا يحتج أهل الحديث بمثل إسناده، وهو عندي صحيح؛ لأن العلماء تلقوه بالقبول له والعمل به، ولا يخالف في جملته أحد من الفقهاء، وإنما الخلاف في بعض معانيه.

غیر صحیحین میں چند متلقی بالقبول روایات:

بہر حال یہ بات ذہن میں رکھیں کہ بہت سی روایات ایسی ہیں جو متلقی بالقبول ہیں؛ لیکن وہ صحیحین میں سے کسی میں بھی نہیں ہیں، جیسے:

(۱) حضرت عرباض بن ساریہ کی مشہور حدیث، جس میں آتا ہے ”عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين، تمسكوا بها، وعضوا عليها بالنواجذ....“ (۲) بیس رکعت تراویح کی حدیث (۳) ”لا وصية لوارث“ (۴) ”حديث خطبة الحاجة“ (۵) ”هو الطهور ماؤه، والحل ميتته“ (۶) ”لا يحل مال امرىء مسلم إلا بطيب نفسه“ (۷) ”كل قرض جر نفعاً فهو رباً“ (۸) ”من حسن إسلام المرء تركه ما لا يعنيه“ (۹) ”لا ضرر ولا ضرار“ (۱۰) ”البينة على المدعي، واليمين على من أنكر“ (۱۱) ”حديث استبراء المسبية بحيضة“ (۱۲) ”أعيان بني الأم يتوارثان، دون بني العلات“ (۱۳) ”لا يقاد الوالد بالولد“ (۱۴) ”حديث قطع رجل السارق إذا أعاد في المرة الثانية“ (۱۵) ”حديث اعتداد المتوفى عنها في منزلها“ (۱۶) حديث: ”الخراج بالضمان“ (۱۷) حديث ”النهي عن بيع الكاليء بالكاليء“ (۱۸) ”لا يمس القرآن إلا طاهر“ (۱۹) ”طلاق الأمة ثنتان وعدتها حيضتان“ (۲۰) ”من جمع بين الصلاتين من غير عذر فقد أتى باباً من أبواب

الکبائر "(۲۱) "من تشبه بقوم فهو منهم" (۲۲) "من كثر سواد قوم فهو منهم، ومن رضي عمل قوم كان شريكاً لمن عمله" (۲۳) "ألا إني أوتيت القرآن ومثله معه."

یہ ایک مختصر اور اجمالی فہرست ہے، اس میں ضروری تدقیق و تحقیق سے کام نہیں لیا گیا، مقصد صرف آپ کے ذہن کو متوجہ کرنا ہے، آپ ان احادیث کی تخریج کریں، کس محدث اور فقیہ نے ان کو متلقی بالقبول بتایا ہے یہ بھی نکالیں، تحقیق کامل اور استقراء تام کے بعد اس فہرست میں کافی اضافہ ممکن ہے، اور یہ بھی ممکن ہے کہ مذکورہ مثالوں میں سے کوئی مثال اس فہرست کے لیے زیادہ مناسب نہ ہو؛ لیکن اس میں کوئی شک نہیں کہ خارج صحیحین، متلقی بالقبول احادیث کی فہرست بہت طویل ہے۔

اب جو حضرات صحیحین کو قطعی کہتے ہیں، ان سے پوچھا جائے کہ کیوں قطعی کہتے ہیں، وجہ کیا ہے؟ مناط کیا ہے؟ اگر اس لیے کہتے ہیں کہ وہ متلقی بالقبول ہیں تو پہلی بات تو یہ ہے کہ کتاب کی تلقی الگ چیز ہے اور ہر ہر حدیث کی تلقی الگ چیز، صحیحین کی تلقی، کتاب کی تلقی ہے اور کتاب کی تلقی سے یہ لازم نہیں آتا کہ ہر ہر حدیث علی وجہ التعیین، متلقی بالقبول ہو جائے۔ ورنہ مسند احمد جس کے متلقی بالقبول ہونے کی حافظ ابن حجر نے تصریح کی ہے، اور سنن ابی داود، جس کے متلقی بالقبول ہونے کی خطابی نے صراحت کی ہے، ان کی تمام احادیث کو بھی متلقی بالقبول کہنا چاہیے۔

شیخ ابن تیمیہ نے "مجموع الفتاوی" میں کہا ہے کہ صحیحین کے اکثر متون، متواتر یا متلقی بالقبول ہیں، اس لیے وہ قطعی ہیں اور اس کا معیار یہ بتایا ہے کہ جب ایک حدیث دو بالکل الگ الگ طرق سے آجائے تو عام طور پر یہ اطمینان حاصل ہو جاتا ہے کہ یہ سچ ہے، غلط نہیں ہو سکتی، اس لیے وہ قطعی ہے، گویا "شرح النخبة" کی اصطلاح کے مطابق جو حدیث عزیز ہو، وہ قطعی ہے۔

ٹھیک ہے، اگر قطعیت کا یہی مناط ہے تو ایسی احادیث مسند احمد، سنن، اور طحاوی وغیرہ میں آجائیں تو ان کو بھی قطعی کہا جائے، قصہ ختم! کون اختلاف کرتا ہے؟ لیکن اگر آپ ایسا مناط بتائیں جو غیر صحیحین کی بہت سی احادیث پر بھی منطبق ہوتا ہو اور قطعیت کو صرف صحیحین کے

ساتھ خاص کر دیں، یا ایسا مناط بتائیں جو صحیحین کی ہر ہر حدیث پر منطبق نہیں ہوتا، لیکن پھر بھی صحیحین کی تمام احادیث کے لیے متواتر طبقہ جیسی قطعیت ثابت کرنے لگیں تو یہ انصاف کی بات نہ ہوئی، انصاف کی بات یہ ہے کہ مناط کے ساتھ چلیں: ''در مع المناط حیث دار!''

یہ امر تعبدی تو نہیں کہ اس کی کوئی وجہ معلوم نہیں، بس نص شرعی آ گئی ہے، لہٰذا سر تسلیم خم کر دو! یہ تو امر مدرک بالعقل وقواعد الفن ہے، لہذا اس کی بات مناط پر ہوگی۔

تعظیم صحیحین کے نام سے انکارِ حدیث:

جو لوگ ''مقدمة ابن الصلاح'' اور ''شرح النخبة'' کی ان مبہم باتوں کو بنیاد بنا کر متوارث فقہ اسلامی کے خلاف پروپیگنڈہ کرتے ہیں، وہ اصل میں یہ چاہتے ہیں کہ صحیحین کی تدوین کے بعد سابقین کی سب خدمات پر پانی پھیر دیا جائے، یہ تو خود حضرات شیخین کے ساتھ بھی سوئے ادب ہے، اگر آپ ان کے اساتذہ کی محنتوں کی یوں بے قدری کریں تو کیا یہ خود ان کی بے قدری نہیں ہے؟

صحیحین سے پہلے کی گئی تمام محنت وخدمت رائگاں ہے، اب صرف صحیحین مدار ہے، فقہ بھی اس پر پیش کرو اور حدیث بھی اس پر پیش کرو، جتنا یہاں مل جائے الحمدللہ، ورنہ باقی سے ہاتھ دھو ڈالو! اس کا معنیٰ تو یہ ہے کہ اس سے پہلے امت گمراہی میں تھی اور اس سے پہلے ائمہ و حفاظ سب جہالت میں تھے، اس سے بڑھ کر توہین اور منکرین حدیث کے لیے تشکیک کا راستہ نکالنا اور کیا ہو سکتا ہے؟ اس سے بڑی اسلام دشمنی اور کیا ہو سکتی ہے؟

تعظیم صحیحین کے نام سے انکار حدیث کا راستہ ہموار کیا جا رہا ہے، ایک حمید الدین فراہی تھے جنہوں نے کئی کتابیں لکھی ہیں، امین احسن اصلاحی ان کے شاگرد ہیں، جنہوں نے ''تدبر قرآن'' اور ''تدبر حدیث'' کے نام سے کتابیں لکھی ہیں، حمید الدین صاحب سے مولانا عبیداللہ سندھی مذاکرہ کرتے رہتے تھے اور سمجھانے کی کوشش کرتے تھے کہ حدیث کو مان لو؛ لیکن اس بے چارے کو یہ بات سمجھ نہیں آئی۔ ایک دفعہ (قدرے زچ ہو کر) کہنے لگے: آپ مجھ سے کیا چاہتے ہو کہ ''موطأ'' کو مان لوں؟ چلو میں ''موطأ'' کو مان لیتا ہوں! (الفرقان، مولانا محمد

منظور نعمانی نمبر، ص: ۱۹۰) یعنی "موطأ" کی احادیث تو ہم مان لیتے ہیں، باقی نہیں! اب آپ بتائیں کہ اگر کوئی کہے ہم صرف "موطأ" کو مانیں گے، یا کوئی کہے کہ ہم صرف صحیحین کو مانیں گے تو یہ ایمان بالحدیث ہوگا یا انکار حدیث؟

صحیحین پر ناروا اعتراض:

ایک طرف بعض لوگوں کا یہ تطرّف کہ تعظیم صحیحین کے نام سے حدیث کی دوسری کتابوں کی قدر گھٹاتے ہیں، دوسری طرف منکرین حدیث یا ان کے اذیال کی حالت ہے کہ صحیحین کی روایات ورواۃ پر ناروا اعتراضات کرتے رہے ہیں، الحمد للہ علمائے امت نے ان چیزوں کا بروقت نوٹس لیا ہے، اس سلسلے میں آپ مولانا حبیب الرحمن اعظمی کی "تعدیل رواۃ بخاری" کا مطالعہ کریں، شیخ خلیل ابراہیم ملا خاطر کی "مكانة الصحيحين" بھی پڑھیں۔

جہاں تک دارقطنی کے ان علمی استدراکات کی بات ہے، جن کی طرف ابن الصلاح "سوى أحرف يسيرة" کہہ کر اشارہ کیا ہے، وہ خالص فنی چیزیں ہیں، نفس حدیث کی صحت پر ان کا کوئی اثر نہیں پڑتا، اس کے باوجود ان فنی مناقشوں میں اکثر کے شاندار اور کامیاب جوابات حافظ ابن حجر "مقدمة فتح الباري" اور "فتح الباري" میں دے چکے ہیں، فجزاه الله تعالى عن العلم وأهله خيرا۔ (محاضرات علوم الحدیث مع تلخیص: ص: ۱۱۲ تا ۱۴۰)

حکم مرسل سمجھنے کے لیے چند تنبیہات

پہلی تنبیہ: جب اصطلاح متعدد ہو تو تیقظ واحتیاط کی ضرورت ہوتی ہے:

(صفحہ ۱۲۷ کی حدیث مرسل کے متعلق تشفی بخش تحقیقی بحث)

جس لفظ کے بارے میں اصطلاح متعدد ہوجائے وہاں احتیاط بہت ضروری ہے، وہاں مکمل بیداری اور ہوش وحواس سے کام لینا ہوگا، ورنہ تخلیط در تخلیط ہوتی رہے گی، تخلیط کیسے ہوتی ہے، اس کی ایک مثال ملاحظہ فرمائیں:

جیسا کہ ابھی گذرا کہ مرسل میں ایک اصطلاح یہ ہے کہ ہر منقطع کو مرسل کہا جاتا ہے، یہاں تک کہ غزالیؒ کی ''المستصفی'' کے مطابق آج بھی اگر کوئی شخص قال رسول اللہ کہہ کر روایت کرے تو اسے مرسل کہا جائے گا، یہ ایک اصطلاح ہے۔ ادھر اصول کی کتابوں میں یہ ہے کہ ایسی مرسل حدیث جس میں ارسال کے علاوہ اور کوئی علت نہ ہو، اس کے حجت ہونے نہ ہونے کے بارے میں اختلاف ہے، امام مالک اور امام ابوحنیفہ اور فلاں فلاں امام کہتے ہیں کہ حجت ہے۔

اب آپ یہ حکم لے لیں، اور اصطلاح غزالیؒ کی ''المستصفی'' سے، اور پھر یہ حکم بیان کریں کہ آج کل کے قُصّاص (واعظین) جو روایات بیان کرتے ہیں، وہ مرسل ہیں اور مرسل فلاں فلاں امام کے نزدیک حجت ہے! اس لیے یہ روایات بھی حجت ہیں! تو یہ طرز عمل تخلیط ہوگا۔ جس لفظ کے بارے میں اصطلاح متعدد ہے، وہاں یہ لحاظ ضروری ہے کہ جو حکم بیان کیا گیا ہے، وہ اسی اصطلاح کا ہو۔ اب یہاں حکم بیان کرنے والوں نے ایک اصطلاح کے لحاظ سے حکم بیان کیا اور آپ نے وہاں سے لے کر کسی اور اصطلاح پر یہ حکم نافذ کر دیا!

جنہوں نے حکم بیان کیا، انہوں نے تابعین یا زیادہ سے زیادہ خیر القرون کی مراسیل کو حجت کہی، جب کہ آپ نے یہ حکم لگا دیا اس اصطلاح پر جس کے مطابق ہر دور کی معضل روایت کو مرسل کہا گیا ہے!! حکم بیان کرنے والوں نے تو اس کا حکم بیان نہیں کیا تھا۔

جہاں بھی اصطلاح متعدد ہو تو محرفین کے لیے تحریف آسان ہو جاتی ہے، اس لیے ہر وہ لفظ جس کے بارے میں اصطلاحیں متعدد ہوں، تو اس میں احتیاط کی جائے، تاکہ کسی محرف کی تحریف یا کسی متساہل کی غیر شعوری تخلیط سے متاثر نہ ہو جائیں، یہ پہلی تنبیہ ہے۔

دوسری تنبیہ: کسی حکم کے بارے میں کثرتِ اقوال

تدریب الراوي" میں مرسل کے حکم کے تحت لکھا ہے:

"تلخص في الاحتجاج بالمرسل عشرة أقوال:

١- حجة مطلقاً.

٢- لا يحتج به مطلقاً.

٣- يحتج به إن أرسله أهل القرون الثلاثة.

٤- يحتج به إن لم يرو إلا عن عدل.

٥- يحتج به إن أرسله سعيد فقط.

٦- يحتج به إن اعتضد.

٧- يحتج به إن لم يكن في الباب سواه.

٨- هو أقوى من المسند.

٩- يحتج به ندباً لا وجوباً.

١٠- يحتج به إن أرسله صحابي. (تدريب الراوي: ١٥٩/٣، طبعة الشيخ عوامه)

یہ دس اقوال ہوئے۔ پہلے میرا خیال یہ تھا کہ یہ سیوطیؒ نے لکھا ہے، اس لیے کوئی زیادہ استغراب نہیں ہوا، لیکن بعد میں دیکھا کہ اس انداز کی بحث ''نکت'' میں بھی ہے!، البتہ وہاں اقوال اور زیادہ ہیں!

تو حدود و قیود اور قائل متعین کیے بغیر اس طرح اطلاق وارسال کے ساتھ اقوال پر اقوال گردانتے جائیں تو صرف دس قول ہی کیوں؟ زیادہ بھی ہو سکتے ہیں!

اس انداز سے اقوال نقل کر دینا یہ صرف اسی مقام پر نہیں ہے، بلکہ اصولِ حدیث کے دوسرے مباحث میں اور دیگر علوم وفنون میں بھی ہوتا ہے، بہت سی جگہوں میں آپ دیکھتے ہیں کہ کہا جاتا ہے: اس بارے میں دس اقوال ہیں، یا سولہ اقوال ہیں، تیس اقوال ہیں!

جہاں بھی آپ یہ صورتحال دیکھیں آپ ہوشیار ہو جائیں اور احتیاط کریں۔

غیر واقعی اقوال کیسے وجود میں آتے ہیں؟

کیا احتیاط کرنی ہے؟ آپ کو یہ جائزہ لینا ہے کہ نفس الامر میں اتنے اقوال موجود ہیں بھی یا نہیں؟ سوال یہ ہے کہ اگر نفس الامر میں یہ اقوال نہیں ہیں تو پھر یہ کہاں سے آئے؟ یہی آپ کو سمجھنا

ہے کہ نفس الامر میں اقوال نہ ہونے کے باوجود یہ اقوال کہاں سے آجاتے ہیں؟ یہ کیسے ممکن ہے؟

یہ کئی وجوہ سے ممکن ہے:

۱- قائل کی طرف قول کی نسبت ثابت نہیں ہوتی، بلکہ کسی متہم یا کذاب راوی نے قول کو غلط منسوب کیا ہوتا ہے، یا راوی کو نقل میں وہم واقع ہوا ہوتا ہے۔

۲- کبھی کبھی استخراجاً کسی قول کی نسبت کردی جاتی ہے، اور استخراج بھی مشتبہ یا غلط ہوتا ہے۔

۳- کبھی کبھی تمثیل کے اختلاف کو حقیقی اختلاف سمجھ کر الگ الگ اقوال بنا دیے جاتے ہیں۔

۴- کبھی کبھی قول نقل کرتے وقت عبارت یا عرض و ترتیب میں تساہل سے کام لیا جاتا ہے۔ جس کی وجہ سے ایسے اقوال پیدا ہو جاتے ہیں، جن کا حقیقت میں کوئی وجود نہیں ہوتا۔

اصل مصادر کی طرف رجوع کی اہمیت:

یہ تو خود نقل کرتے وقت تساہل کی ایک مثال تھی۔ لیکن بات صرف اتنی نہیں ہے، بلکہ دوسروں نے جو اقوال نقل کیے ہیں، ان سے استفادے کے وقت بھی تیقظ واحتیاط ضروری ہے، ان کی بھی تحقیق کرنی چاہیے۔

مختلف مصنفین حضرات، اپنی کتابوں میں جو اقوال نقل کرتے ہیں، ان میں یہ دیکھنا ضروری ہے کہ نقل میں کوئی خلل تو نہیں ہے۔ جس کتاب کا حوالہ دیا گیا ہے اس میں بچشم خود اس عبارت کو دیکھے، اور اگر تصحیف کا احتمال ہو تو پرانے مطبوعات اور مخطوطات کی بھی مراجعت کرے، اس کتاب میں کسی اور کتاب کا حوالہ ہو تو اس کی بھی مراجعت کرے، اس میں خیر ہے، اور اس میں کوتاہی اور تساہل بڑی بڑی علمی غلطیوں کا سبب بن سکتا ہے۔

ابن جبل!

اس بارے میں مفتی مہدی حسن شاہجہاں پوریؒ نے جو بات حضرت مولانا مفتی سعید احمد پالن پوریؒ سے فرمائی تھی، اس پر عمل کرنا ضروری ہے۔ "ایک دفعہ کسی موقع پر مفتی مہدی حسنؒ نے مولانا پالن پوری صاحب سے فرمایا کہ کسی کے دیے ہوئے حوالے پر بھی اعتماد نہ کیا کرو،

خودمراجعت کرو، جب تک اصل کتاب میں اپنی آنکھوں سے نہ دیکھ لو، اس کو نقل نہ کرو۔ مولانا نے کہا: کیا ابن حجر پر بھی اعتماد نہ کریں؟ حضرت نے فرمایا: ''ابن حجر'' کیا، اگر ابنِ ''جبل'' ہو تو بھی خود مراجعت کرو!''

حوالہ دینے میں غلطی کا امکان بھی ہوتا ہے:

مراجعت ہر صورت میں کرنی چاہیے۔ بعض لوگ کہتے ہیں کہ یہاں جلد اور صفحہ نمبر لکھا ہوا ہے۔ جو اس بات کا قرینہ ہے کہ انہوں نے مراجعت کی ہے، لیکن یہ کوئی دلیل نہیں کہ انہوں نے مراجعت کی ہو؛ کیوں کہ ایسا بھی ہوسکتا ہے کہ جلد و صفحہ لکھا ہوا نقل کر دیا ہو اور ایسا ہوتا بھی رہتا ہے اور اگر انہوں نے مراجعت کی بھی ہو تو بھی اپنے فہم کے مطابق نقل کریں گے، جس میں غلطی کا احتمال موجود ہے۔ اس لیے اصل کی طرف رجوع ضروری ہے۔ آپ کہیں گے کہ ہم کون سے بزرگ ہیں اگر ہم مراجعت کریں تو بھی غلطی کا امکان رہتا ہے۔ جواب یہ ہے کہ ہاں امکان تو رہتا ہے، لیکن اب کم ہو گیا ہے۔ پہلے دو جگہ غلطی کا احتمال تھا اور اب ایک جگہ رہ گیا۔ اگر آپ نے مراجعت نہ کی تو دو طبقے مراجعت کے بغیر گذر جائیں گے، آخر کتنے طبقات کو یونہی بلا مراجعت چلتا کردو گے؟

اعتماد کی بنیاد پر حوالوں کا سلسلہ!

بہر حال اعتماد کر کے حوالوں کا ایک سلسلہ چل پڑتا ہے اور کئی طبقات اس طرح گذر جاتے ہیں کہ کسی نے بھی اصول کی مراجعت نہیں کی ہوتی۔

اب ایک سلسلہ چل پڑا اعتماد در اعتماد، اس طرح بعض اوقات میں حوالے اکٹھے ہو جاتے ہیں اور ہر ایک کا مستقل حوالہ دے رہا ہے، حالاں کہ یہ بیس آدمی سب سے پہلے آدمی کے مقلد ہیں، یہ بیس حقیقت میں بیس نہیں ہیں، ایک ہی ہے!

محض اعتماد کر کے حوالہ دینا علم کے ساتھ ناانصافی ہے:

یہ صرف اصول حدیث کی بات نہیں ہے، کسی بھی فن میں اگر اس طرح بغیر مراجعت کیے سلسلہ چلتا رہے تو غلطیاں مستحکم ہوتی جاتی ہیں، اس لیے یہ علم کے ساتھ ظلم اور بے انصافی ہے

کہ خود مراجعت کیے بغیر محض کسی کے دیے ہوئے حوالے پر اعتماد کر کے حوالہ بڑھا دیا جائے۔

شیخ محمد عوامہ نے ''دراسات الکاشف''میں اصول کی طرف مراجعت کی اہمیت پر جو بحث کی ہے، اس کے بعد تو ہوش آ ہی جانا چاہیے۔ انہوں نے فرمایا کہ دوسروں کی تصحیف و تحریف سے بچنے کے لیے اصول کی طرف مراجعت ضروری ہے۔ بات یہ نہیں کہ صرف تحریف وتصحیف سے بچنے کے لیے مراجعت، بلکہ تمام علل النقل سے بچنے کے لیے اصول کی طرف مراجعت کی ضرورت ہے۔ صرف اصول نہیں، بلکہ اصول الاصول، مصادر المصادر اور ان کے بھی متعدد نسخوں، اور صحیح اہلیت ترین نسخوں کی مراجعت کرنی چاہیے، لیکن مراجعت کے لیے اہلیت شرط ہے، پہلے تو اتنی اہلیت چاہیے کہ قابل مراجعت امور کو ان امور سے تمیز کر سکے جو فوق المراجعت ہیں، اور مراجعت کے بعد مراجعت کے فوائد حاصل کر سکنا اور الٹا خسارے میں مبتلا نہ ہونا ان سب کے لیے صلاح اور صلاحیت کی ضرورت ہے، صلاح نیت اور صلاحیت کے بغیر اور اصول کی پابندی کے بغیر ایسا کیا جائے تو فھو یفسد أکثر مما یصلح.

حاصل کلام:

خلاصہ یہ ہے کہ نقل اقوال اور نقل مذاہب، بلکہ ہر اس چیز میں جس کا نقل سے تعلق ہے، اس میں نقل کی علتوں اور خلل سے بچنے کے لیے جو کام ضروری ہیں ان میں سے ایک اہم کام مصادر اصلیہ اور مصادر المصادر کی مراجعت ہے، ورنہ ایسے اقوال وجود میں آئیں گے جن کا خارج میں کوئی قائل نہیں ہوگا۔ کوشش کریں کہ جہاں تک ممکن ہو آپ کے اور حقیقت کے درمیان، آپ کے اور منزل کے درمیان، آپ کے اور نفس الامر کے درمیان ممکنہ حد تک کوئی واسطہ نہ رہے، سند عالی کرنے کا اصل مقصد بھی یہی ہے۔

بات چل رہی تھی کہ مرسل کے حکم کے بارے میں دس اقوال ذکر کر دیے گئے ہیں، نقل اقوال و مذاہب میں تدقیق سے کام نہیں لیا گیا بلکہ متساہلانہ طور پر کہہ دیا گیا کہ دس اقوال ہیں۔ اس سلسلے میں ہم نے کہا کہ یہاں ہوش میں رہنا چاہیے، نقل مذاہب میں کن کن طریقوں سے

تساہل آتا ہے؟ ان کو سمجھیں، اور غور کریں کہ ان اقوال میں ان راستوں میں سے کسی راستے سے تساہل ہوا ہے یا نہیں؟ اگر تدقیق سے کام لیا جائے تو اقوال کم ہو جائیں گے، لفظی اختلاف، تمثیل کے اختلاف، متساہلین کے تساہل کی وجہ سے جو اقوال پیدا ہوئے، مستخرجین کے غلط استخراج کی وجہ سے جو اقوال پیدا ہوئے اور متہم ناقلین کی وجہ سے جو اقوال وجود میں آئے، ان سب کو الگ کر دیا جائے، اس کے بعد جو اقوال باقی رہیں گے، وہ ہوں گے حقیقت میں اقوال۔

خلاصۂ کلام

اب تک جو تفصیل ذکر ہوئی، اس کا خلاصہ یہ ہے کہ عام طور پر جس انداز سے مرسل کا حکم بیان کیا جاتا ہے، یہ انداز و اسلوب علمی لحاظ سے قابل اشکال ہے۔ قائل کا نام نہ لینا، جس مصدر سے قول نقل کیا گیا، اس کا ذکر نہ کرنا، قول کو سیاق و سباق اور مخارج کلام کے ساتھ ذکر نہ کرنا، اور وہ قول نصاً منقول ہے، یا استخراج کیا گیا ہے، اس کے ذکر سے تعرض نہ کرنا، اگر قول نصاً منقول ہے، تو نص ثابت ہے یا نہیں، اس کے خلاف کوئی نص موجود ہے یا نہیں؟ استخراجا ہو تو استخراج صحیح ہے یا نہیں؟ اس قائل کے عملی تصرفات اور عملی تطبیقات کس نوعیت کے ہیں؟ اس کی طرف توجہ نہ دینا، محض تنظیری انداز سے تنظیری کتابوں پر اعتماد کر کے، وہ بھی اختصار کے اسلوب کے ساتھ، جس میں ابہام و ایہام راہ پا لیتے ہیں، اقوال کی فہرست ذکر کر دینا، علمی لحاظ سے قابل اشکال ہے، لیکن اس میں ملامت کی کوئی بات نہیں، اس کا تعلق مصنفین کے نشاط و استحضار کے ساتھ ہے، نشاط اور علمی استحضار ہر وقت یکساں نہیں رہتا ہے، اور علمی تفوق و تعمق میں بہر حال مراتب کا فرق تو ہے ہی، تو ایک کتاب کا خلا آپ کو دوسری کتاب سے پر کرنا ہے، بلکہ ایک ہی کتاب کی ایک بحث کا خلا اسی کتاب کی دوسری بحث سے پُر کر سکتے ہیں، ایک مصنف کے بیان میں جو خلا یا خلل رہ گیا، وہ آپ دوسرے مصنفین کے یہاں سے بھی پورا کر سکتے ہیں، اس کے لیے شکر، تواضع اور ہمت کی ضرورت ہے، ہمت نہ ہو تو قابل تکمیل باتوں کو حرف آخر سمجھ کر غلط فہمی میں پڑے گا، شکر و تواضع نہ ہو تو خواہ مخواہ بڑوں کے بارے میں بدگمانی یا بدزبانی میں مبتلا ہوگا۔

تو میں عرض کر رہا تھا کہ حدیث مرسل کے حکم کے مذکورہ بیان میں مختلف جہات سے ابہام وایہام، اختصار مخل اور تحقیق و تنقیح کی واضح کمی موجود ہے۔ چوتھے قول سے بارہویں قول تک اس میں خاص طور پر یہ بات ہے کہ یہاں درحقیقت اقوال ایک دو ہیں، اس کی تفصیلات میں ''ذکر کل مالم یذکرہ الآخر'' کا ضابطہ کارفرما ہے اور بعض اقوال مکرر یا متداخل ہیں۔ اس لحاظ سے اقوال کی تعداد کم ہو جاتی ہے۔ (محاضرات علوم الحدیث:۲۷۸-۳۴۶)

حنفیہ کے ہاں مرسل کا حکم:

(حضرت مولانا عبدالمالک صاحب نے حدیث مرسل پر بہت تفصیلی کلام کیا ہے، یہاں صرف عندالحنفیہ حدیث مرسل کا ذکر کیا جا رہا ہے۔)

قواعد فی علوم الحدیث میں حضرت مولانا ظفر احمد عثمانی نے مرسل کا حکم، ابن الحنبلی سے ہی نقل کیا ہے اور بین القوسین اپنی طرف سے وضاحت کی ہے، لکھتے ہیں:

"قال ابن الحنبلي في "قفو الأثر": والمختار في التفصيل قبول مرسل الصحابي إجماعاً، ومرسل أهل القرن الثاني والثالث عندنا (أي الحنفية) وعند مالك مطلقاً، وعند الشافعي بأحد أمور خمسة: أن يسنده غيره، أو أن يرسله آخر وشيوخهما مختلفة، أو أن يعضده قول صحابي، أو أن يعضده قول أكثر العلماء، أو أن يعرف أنه لا يرسل إلا عن عدل. اهـ.

وأما مرسل من دون هولاء فمقبول عند أصحابنا، مردود عند آخرين، إلا أن يروي الثقات مرسله، كما رووا مسنده، (فيقبل اتفاقاً).

فإن كان الراوي يرسل عن الثقات وغيرهم فعن أبي بكر الرازي من أصحابنا وأبي الوليد الباجي من المالكية عدم قبول مرسله اتفاقاً كذا في قفو الأثر أيضاً.

قلت: وبهذا علم أن كون الراوي يرسل عن الثقات وغيرهم جرح في مرسل من هو دون القرون الثلاثة، وأما أهل القرون الثلاثة فمرسلهم مقبول عندنا مطلقاً كما مر.

(قواعد في علوم الحديث، ص:۱۳۸-۱۳۹)

فرماتے ہیں کہ مختار قول یہ ہے کہ "صحابی کی مرسل بالاجماع مقبول ہے": اور یہ بات واقعہ کے عین مطابق ہے۔

مرسل قرن ثانی، یعنی تابعین اور مرسل قرن ثالث، یعنی تبع تابعین، احناف اور مالکیہ کے نزدیک مطلق مقبول ہے۔

اس اطلاق سے کیا مراد ہے، اس کی تعیین سیاق وسباق سے ہوگی، چنانچہ اس کے متصل بعد امام شافعی کا قول ذکر ہے، جس میں یہ بیان ہے کہ "(مرسل قرن ثانی وثالث) امام شافعی کے نزدیک پانچ عواضد میں سے کوئی ایک عاضد پایا جائے تو مقبول ہے۔"

اس سے معلوم ہوا کہ "مطلقاً" سے مراد یہ ہے کہ (احناف کے نزدیک مرسل قرن ثانی اور ثالث میں) ان عواضد میں سے کسی کی ضرورت نہیں ہے، مطلقاً مقبول ہے۔

امام شافعی کے حوالے سے جن عواضد کا ذکر کیا ہے وہ درج ذیل ہیں: (۱) اس مرسل کی تائید میں دوسری مسند روایت موجود ہو۔ (۲) اس کی تائید میں دوسری مرسل موجود ہو، جس کے مرسِل کے شیوخ الگ ہوں۔ (۳) اس کو کسی صحابی کے قول سے تقویت مل رہی ہو۔ (۴) اکثر علماء اس مرسل کے موافق رائے رکھتے ہوں۔ (۵) مرسل ایسا ہو جو کسی غیر عدل سے ارسال نہ کرتا ہو۔

امام شافعی کے نزدیک اگر ان پانچ امور میں سے کوئی چیز موجود ہو تو مرسل مقبول ہے، ورنہ مقبول نہیں ہے۔

ابن الحنبلی آگے فرماتے ہیں: "وأما مرسل من دون هؤلاء"

(یہ تو قرن ثانی اور ثالث کی مرسل کے بارے میں بات تھی) جہاں تک ان کے بعد والوں (یعنی تبع تابعین کے بعد) کی مرسل کی بات ہے تو وہ ہمارے بعض اصحاب کے نزدیک مقبول ہے اور بعض کے نزدیک مردود ہے، الا یہ کہ وہ راوی ایسے اونچے درجے کا عالم ہو کہ ثقات اس کے مرسل کو بھی مسند کی طرح روایت کرتے ہوں تو وہ بالاتفاق مقبول ہے۔

"فإن كان الراوي يرسل عن الثقات وغيرهم"

اور اگر راوی ثقات اور غیر ثقات سب سے روایت کرتا ہو تو ہمارے اصحاب میں سے ابو بکر رازی (جصاص) اور مالکیہ میں ابو الولید باجی کی روایت کے مطابق اس کی مرسل بالاتفاق مقبول نہیں ہے۔

"قلت: وبهذا علم أن كون الراوي يرسل عن الثقات وغيرهم جرح ...."

مولانا ظفر احمد عثمانی صاحب فرماتے ہیں: اس (عبارت) سے معلوم ہو گیا کہ راوی کا ثقات اور غیر ثقات سب سے روایت کرنا اس مرسل کے بارے میں جرح ہے جس کا راوی، قرون فاضلہ کے بعد ہو اور اگر راوی، قرون فاضلہ سے تعلق رکھتا ہو تو اس کی مرسل ہمارے ہاں مطلق مقبول ہے، جیسا کہ (اوپر کی عبارت میں) گذرا۔

مذکورہ عبارت سے احناف کا مسلک صحیح واضح نہیں ہوتا:

اس عبارت میں کئی خلل ہیں:

(۱) سب سے پہلے تو انہوں نے امام شافعی کا جو مسلک بیان کیا، وہ قابل اشکال ہے، انہوں نے کہا کہ امام شافعی کے نزدیک قرن ثانی اور قرن ثالث کے مرسل پانچ عواضد میں سے کوئی ہو تو مقبول ہے، حالاں کہ امام شافعی کی کتاب "الرسالة" کی طرف رجوع کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کی یہ بات صرف کبار تابعین کے بارے میں ہے، صغار تابعین اور تبع تابعین کے بارے میں انہوں نے اس کی تصریح نہیں کی۔ (ملاحظہ فرمائیے: الرسالة: ص: ۴۶۵ وما حولها)

"فإن كان الراوي يرسل عن الثقات وغيرهم"

(۲) "یہاں لکھا کہ اگر راوی ثقہ و غیر ثقہ سے ارسال کرتا ہو"، ابن الحنبلی کی عبارت میں اس بات کی وضاحت نہیں ہے کہ یہ بات کون سے راوی سے متعلق ہے، غور کیا جائے تو تین احتمالات نکلتے ہیں: ایک یہ کہ قرون ثلاثہ کے راوی سے متعلق ہے، دوسرا یہ کہ قرونِ ثلاثہ کے بعد کے راوی سے متعلق ہے، اور تیسرا یہ کہ دونوں سے متعلق ہے، شیخ ظفر احمد عثمانی نے اس کو قرونِ ثلاثہ کے بعد کے راوی سے متعلق قرار دیا اور اس کی وجہ یہ بیان کی کہ ابھی اوپر عبارت میں یہ گذرا ہے کہ

احناف و مالکیہ کے نزدیک قرن ثانی اور ثالث میں مرسل مطلقا مقبول ہے اور پھر ابن الحنبلی نے اس کو ذکر بھی قرون ثلاثہ کے بعد کے راوی کے مرسل کے بارے میں گفتگو کرتے ہوئے لکھا ہے، اس لیے ظاہر یہی ہے کہ یہ بات صرف قرون ثلاثہ کے بعد کے راوی سے متعلق ہے، چنانچہ انہوں نے جصاص کی اصل عبارت کی طرف اسی احتمال کی بنیاد پر فیصلہ کرتے ہوئے لکھا:

”قلت: وبهذا علم أن كون الراوي يرسل عن الثقات وغيرهم جرح في مرسل من هو دون القرون الثلاثة، وأما اهل القرون الثلاثة فمرسلهم مقبول عندنا مطلقاً كما مر.“

(قواعد في علوم الحديث، ص:١٣٨-١٣٩)

”قفو الأثر“ میں کوتاہی تعبیر کی وجہ سے یہ احتمال پیدا ہوا، اگر یہاں پر ابو الولید باجی اور جصاص کی اصل عبارت کی طرف رجوع کیا جاتا تو سب احتمالات کافور ہو جاتے، ساتھ ہی احناف کے صحیح مسلک کی وضاحت بھی مل جاتی اور یہ بھی اندازہ ہو جاتا کہ مرسل کے حکم کے بارے میں یہاں کس قدر ناقص اور مبہم تفصیل ذکر کی گئی ہے؟!

جصاص نے قرن ثانی وثالث کے مراسیل میں جس صورت کو صراحتا اور جزم کے ساتھ احتجاج سے خارج کر دیا اس صورت کو ”قواعد في علوم الحديث“ میں جزم کے ساتھ دائرہ احتجاج میں داخل کیا گیا ہے، غیر ثقہ سے ارسال کرنا جس کے بارے میں معلوم ہو، اسے جصاص نے صراحتا اور جزما مستثنیٰ کر دیا، ان کا پورا بیان غور سے ملاحظہ فرمائیں۔

اب ہم احناف کے صحیح اور واضح مسلک کی وضاحت کے لیے امام ابوبکر رازی المعروف بہ جصاص (٣٧٠ھ) کی عبارت پر نظر ڈالتے ہیں:

احناف کا مسلک ابوبکر الجصاص کی زبانی:

”قال أبو بكر رحمه الله: مذهب أصحابنا: أن مراسيل الصحابة والتابعين مقبولة، وكذلك عندي قبوله في أتباع التابعين، بعد أن يعرف بإرسال الحديث عن العدول الثقات.“

"ہمارے اصحاب کا مذہب یہ ہے کہ صحابہ اور تابعین کی مراسیل مقبول ہیں، (یہاں انہوں نے کوئی قید نہیں لگائی) اور اسی طرح میرے نزدیک تبع تابعین کا بھی یہی حکم ہے، بعد اس کے کہ وہ عدولِ ثقات سے ارسال کرنے کے بارے میں معروف ہوں۔"

"یعرف" کی ضمیر میں (اگر جصاص کی آگے آنے والی عبارات کو چھوڑ کر صرف اس عبارت کے ظاہر کو مدار بنایا جائے تو اس میں) دو احتمال ہیں: ایک یہ کہ یہ صرف تبع تابعی کی طرف راجع ہے اور دوسرا یہ کہ اس میں تابعی اور تبع تابعی دونوں شامل ہیں۔

اگر پہلا احتمال مراد لیا جائے تو اس عبارت کا حاصل یہ ہوگا کہ ائمہ احناف کے نزدیک تابعین کی مراسیل مقبول ہونے میں اُس شرط کا تذکرہ اس عبارت میں نہیں کیا گیا، اور جصاص کے نزدیک تبع تابعین کے بارے میں مسلک یہ ہے کہ اگر وہ عدول ثقات سے ارسال کرنے میں معروف ہوں تو ان کی مرسل بھی مقبول ہے۔

دوسرا احتمال مراد ہو تو تابعین اور تبع تابعین دونوں کے بارے میں یہ شرط ملحوظ ہوگی کہ وہ عدول ثقات سے روایت کرنے میں معروف ہوں، آگے کی عبارتیں شاہد ہیں کہ یہاں یہ دوسرا احتمال ہی بطورِ مراد متعین ہے اور پہلا احتمال مجرد احتمال ہے۔ فافھم وانتظر۔

یہ تو قرن ثانی (تابعین) اور قرنِ ثالث (تبع تابعین) کی مراسیل کا حکم بیان ہوا، اب قرنِ رابع کی مراسیل کا حکم بیان کرتے ہیں:

قرن رابع کی مراسیل کا حکم:

قرن رابع کی حدیث مرسل کا حکم بیان کرتے ہوئے انہوں نے تین حضرات کا تذکرہ کیا ہے: اپنے ایک استاذ، جن کا نام نہیں لیا، ابوالحسن الکرخی اور عیسی بن ابان۔ تحریر فرماتے ہیں:

"فأما مراسيل من كان في القرن الرابع من الأمة: فإني كنت أرى بعض شيوخنا يقول: إن مراسيلهم غير مقبولة؛ لأنه الزمان الذي روي عن النبي عليه السلام أن الكذب يفشو فيه، وحكم النبي عليه السلام للقرن الأول والثاني والثالث بالصلاح

والخير؛ لقوله عليه السلام: خير الناس قرني الذي بعثت فيه، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم، ثم يفشو الكذب.

قال: فإذا كان الغالب على أهل الزمان: الفساد والكذب، لم نقبل فيه إلا خبر من عرفناه بالعدالة، والصدق والأمانة."

جہاں تک قرن رابع کی مراسیل کی بات ہے تو ہمارے ایک استاذ کہتے تھے کہ (اس زمانے کے) لوگوں کی مراسیل مقبول نہیں ہیں؛ کیوں کہ یہ وہ زمانہ ہے جس کے بارے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے مروی ہے کہ اس میں جھوٹ عام ہو جائے گا، جب کہ قرنِ اوّل، قرن ثانی اور قرن ثالث کے بارے میں آپ علیہ السلام نے بھلائی اور خیر کا حکم لگایا ہے۔ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا ارشاد ہے: "بہترین لوگ میرے زمانے کے لوگ ہیں، جس میں میری بعثت ہوئی، پھر اس کے بعد والے، پھر اس کے بعد والے، پھر جھوٹ عام ہو جائے گا"۔ ہمارے استاذ نے کہا کہ جب اہل زمانہ پر فساد اور جھوٹ غالب ہو تو پھر صرف اسی شخص کی حدیث قبول کریں گے، جس کے صدق، امانت اور عدالت کا ہمیں علم ہو۔ (اور مرسل میں چوں کہ واسطہ محذوف ہوتا ہے جس کے بارے میں ہمیں متعین طور پر علم نہیں ہوتا، اس لیے اس کی حدیث کو قبول نہیں کیا جائے گا۔)

آگے فرماتے ہیں: "ولم أر أبا الحسن الكرخي يفرق بين المراسيل من سائر أهل الأعصار."

" (یہ تو ہمارے ایک استاذ کی بات ہوئی، لیکن) میں نے اپنے استاذ ابوالحسن الکرخی کو مراسیل میں زمانوں کا فرق کرتے ہوئے نہیں دیکھا۔"

"وأما عيسى بن أبان فإنه قال: من أرسل من أهل زماننا حديثاً عن النبي عليه السلام، فإن كان من أئمة الدين، وقد نقل عنه أهل العلم، فإن مرسله مقبول، كما يقبل مسنده، ومن حمل عنه الناس الحديث المسند، ولم يحملوا عنه المرسل، فإن مرسله عندنا موقوف.

قال أبو بكر رحمه الله: ففرق في أهل زمانه بين من حمل عنه اهل العلم المرسل، دون من لم يحملوا عنه إلا المسند، والذي يعني بقوله: "حمل عنه الناس" قبولهم لحديثه، لا سماعه؛ فإن سماع المرسل وغير المرسل جائز."

جب کہ عیسی بن ابان نے کہا ہے کہ ہمارے زمانے میں سے کسی نے کوئی حدیث مرسلاً بیان کی تو اگر وہ ائمہ دین میں سے ہو اور اس سے اہل علم نے (علم) حاصل کیا ہو یعنی اس سے اس کا مرسَل علم بھی لیا ہے اور اس کا مسند علم بھی لیا ہے، تو اس کی مرسل بھی قبول ہے، جیسے اس کی مسند قبول ہے اور جس شخص سے لوگوں نے مسند تو بیان کی، لیکن اس کی مرسل کو نہیں لیا تو اس کی مرسل ہمارے نزدیک قابل توقف ہے۔

(عیسی بن ابان) نے جو کہا: "اس سے لوگوں نے (مرسل کو) لیا ہو" اس سے مراد یہ ہے کہ انہوں نے اس کی حدیث کو قبول کیا، (صرف) سماع مراد نہیں ہے، کیوں کہ سماع تو مرسل و غیر مرسل دونوں کا جائز ہے"۔

آگے جصاص نے لکھا ہے: "وقال عيسى في كتابه في المجمل والمفسر: المرسل أقوى عندي من المسند."

"عیسی بن ابان نے اپنی کتاب "المجمل و المفسر" میں یہ (بھی) کہا کہ میرے نزدیک حدیث مرسل، مسند سے زیادہ قوی ہے۔"

جصاص کی مذکورہ عبارت سے حاصل یہ ہوا کہ قرن رابع کی مراسیل کے بارے میں ان کے ایک استاذ کی رائے یہ تھی کہ وہ مقبول نہیں ہیں، جب کہ ابوالحسن الکرخی نے پہلے اور بعد کے زمانوں میں کوئی تفریق نہیں کی، پہلے زمانوں میں مرسل کا جو حکم ہے، بعد کے زمانے میں (یعنی ان کے زمانے تک) وہی حکم ہے، اور عیسی بن ابان نے اس زمانے کے لیے یہ شرط رکھی ہے کہ مرسِل، ائمہ میں سے ہوں اور ایسے مقبول امام ہوں کہ علماء نے ان کی مرسل پر بھی اعتماد کیا ہو تو مرسل مقبول ہے، ورنہ مرسل مقبول نہیں ہے۔

گویا قرن رابع میں آکر تین مذہب ہو گئے: (۱) جصاص کے ایک استاذ کا مسلک کہ اس زمانے کی مرسل غیر مقبول ہے۔ (۲) ابوالحسن الکرخی کا مسلک کہ اس زمانے کا بھی وہی حکم ہے، جو پہلے کے زمانے کا تھا۔ (۳) عیسی بن ابان کا مذہب کہ اس دور میں اگر مرسِل، ائمہ دین میں سے ہو، جن کی مراسیل کی تلقی بالقبول کی گئی ہے تو اس کی مرسل مقبول ہے۔

جصاص نے اس دور کے لیے اپنی کوئی مستقل رائے بیان نہیں کی، اور صراحتاً کسی مذہب کو ترجیح بھی نہیں دی، لیکن انداز سے یوں لگتا ہے کہ وہ بھی عیسی بن ابان کے مذہب کے مؤید ہیں۔

جصاص کے نزدیک مرسل سے متعلق صحیح مذہب:

اس کے بعد جصاص دوبارہ ائمہ احناف کے مذہب کی طرف آتے ہیں:

"قال أبو بكر: والصحيح عندي وما يدل عليه مذهب أصحابنا: أن مرسل التابعين وأتباعهم مقبول، مالم يكن الراوي ممن يُرسل الحديث عن غير الثقات،فإن من استجاز ذلك لم تقبل روايته، لا لمسند ولا لمرسل."

"ابوبکر کہتے ہیں: میرے نزدیک جو بات صحیح ہے اور جس پر ہمارے ائمہ کا مذہب دلالت کرتا ہے، وہ یہ ہے کہ تابعین اور اتباع تابعین کی مرسل روایت مقبول ہے، جب تک کہ راوی ان لوگوں میں سے نہ ہو جو غیر ثقات سے بھی ارسال کرتے ہیں، (اور یہ شرط) اس لیے کہ جس نے اسے رَوا سمجھا تو اس کی روایت (ہی) قبول نہیں، نہ مسند اور نہ مرسل"۔

"لم تقبل روايته لا لمسند ولا المرسل:" یہ ایک مناظرانہ بات ہے، بحث اور مناقشے میں بعض اوقات آدمی پر مناظرانہ اسلوب غالب ہو جاتا ہے تو اس وقت کی باتوں کو محض وقتی ہی سمجھنا چاہیے، کوئی مستقل قاعدہ نہیں سمجھنا چاہیے، جیسے محدثین، مذاکرہ کے وقت سنی ہوئی روایات پر زیادہ اعتبار نہیں کرتے؛ کیوں کہ مذاکرہ میں تساہل کیا جاتا ہے، یہ بات بھی اسی نوعیت کی ہے، علمی طور پر یہ بات درست نہیں ہے کہ غیر ثقہ سے ارسال کر لیا تو اس کی مسند کو بھی رد کر دیا جائے، غیر ثقہ سے روایت کرنے کے بہت سے اعذار ہیں، ان کے ہوتے ہوئے یہ کوئی

"فسق جلی" نہیں ہے، جس کے ارتکاب سے اس کی مطلق "روایت" کو ہی مردود قرار دیا جائے۔

یہاں جصاص نے وضاحت کی ہے کہ تابعین اور تبع تابعین کی مرسل اس وقت قبول ہوں گی جب کہ راوی غیر ثقات سے ارسال نہ کرتا ہو، اس سے معلوم ہوا کہ شروع میں جو عبارت تھی، جس میں دو احتمال پیدا ہو رہے تھے، ان میں سے ایک احتمال متعین ہو گیا، اب یہ واضح ہوا کہ جصاص نے کسی کے بارے میں یہ نہیں کہا کہ اس کی مرسل مطلق مقبول ہے، بلکہ ہر جگہ یہ شرط ہے کہ وہ راوی، غیر ثقات سے ارسال نہ کرتا ہو اور یہاں ان کے انداز بیان سے یہ واضح ہے کہ ان کے نزدیک یہ شرط اتنی بدیہی ہے کہ اس کے بیان کی ضرورت ہی نہیں، اگلی عبارت میں بھی اس کی وضاحت ہے:

"والدليل على صحة ماذكرنا: أن ظاهر أحوال الناس كان في عصر التابعين وأتباعهم الصلاح والصدق؛ لما دل عليه حديث النبي عليه السلام، ومن أجله كان يقول عمر بن الخطاب رضي الله عنه: "المسلمون عدول بعضهم على بعض، إلا مجلوداً حدا، مجرباً عليه شهادة (زور)، أو ظنيناً في ولاء أو قرابة." وكان إبراهيم النخعي يقول: "المسلمون عدول."

قال أبو بكر رحمه الله: والصحيح عندي وما يدل عليه مذهب أصحابنا: أن مرسل التابعين وأتباعهم مقبول، مالم يظهر منهم ريبة، وكذلك كان مذهب أبي حنيفة، فإن الذي لا شك فيه: أن مراسيل غير العلماء والموثوق بعلمهم ودينهم و(غير) من يُعلم أنه لا يرسل إلا عن الثقات غير مقبول." (الفصول في الأصول: ۳/۱۴۵-۱۴۸ تحقيق: عجيل جاسم النشمي)

کہتے ہیں: "جو کچھ ہم نے ذکر کیا، اس کے صحیح ہونے کی دلیل یہ ہے کہ تابعین اور تبع تابعین کے دور میں لوگوں کی ظاہری (عمومی) حالت بھلائی و سچائی کی تھی، جیسے اس پر آپ ﷺ کی حدیث دلالت کرتی ہے اور اسی وجہ سے عمر بن الخطاب بھی کہتے تھے: "مسلمان

سب دوسرے کے بارے میں عادل ہیں، مگر وہ شخص جس پر (جھوٹی) گواہی ثابت ہوئی، اور اسے حد میں کوڑے لگائے گئے ہوں، یا وہ شخص جو قرابت یا ولاء کی وجہ سے (قانوناً) متہم ہو"۔

اور ابراہیم نخعی کہتے تھے: "مسلمان عدول ہیں"۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ تابعین اور تبع تابعین کی مرسل مقبول ہے، جب تک کہ ان میں سے کسی سے کوئی شبہ ظاہر نہ ہوجائے اور امام ابوحنیفہ کا مذہب بھی اسی طرح تھا، کیوں کہ اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ غیر موثوق عالم اور جس شخص کے بارے میں یہ معلوم نہیں ہے کہ وہ صرف ثقات سے ارسال کرتا ہے، اس کی مرسل مقبول نہیں ہے۔"

یہاں ایک بار پھر انہوں نے مذہب کو وضاحت سے بیان کیا ہے، اور پچھلی عبارت میں جو شرط بیان کی تھی، یہاں مزید زور دار الفاظ میں بیان کی ہے اور اس بات کو سامنے رکھتے ہوئے انہوں نے وثوق کے ساتھ کہا کہ امام ابوحنیفہ کا بھی یقیناً یہی مذہب ہوگا کہ تابعین اور تبع تابعین کی مرسل روایت کو قبول کریں، لیکن اگر کوئی شبہ پیدا ہو، مثلاً: کسی کے بارے میں یہ معلوم ہو کہ وہ غیر ثقہ سے ارسال کرتا ہے تو اس کی مرسل کو قبول نہ کیا جائے، کیوں کہ غیر ثقہ سے ارسال کرنے والے کی روایت کے قبول ہونے کا کوئی تصور نہیں ہے۔

چند اہم ملاحظات:

جصاص کی عبارت کو سمجھنے میں تسامحات:

جصاص کی اس عبارت سے مذہب کو سمجھنے میں بعض حضرات کو تسامح ہوا ہے، اس لیے اس عبارت کو گہری توجہ اور دقیق نظر سے سمجھنے کی ضرورت ہے، میں (حضرت مولانا عبدالمالک صاحب) کوشش کروں گا کہ آسان سے آسان کرکے بیان کروں:

جصاص نے تین جگہ قدرے مختلف الفاظ میں مذہب بیان کیا ہے:

(۱) "قال أبو بكر رحمه الله: مذهب أصحابنا أن مراسيل الصحابة والتابعين مقبولة، وكذلك عندي قبوله في أتباع التابعين، بعد أن يعرف بإرسال الحديث عن

العدول الثقات."

(۲) "قال أبو بكر: والصحيح عندي وما يدل عليه مذهب أصحابنا: أن مرسل التابعين وأتباعهم مقبول، مالم يكن الراوي ممن يرسل الحديث عن غير الثقات، فإن من استجاز ذلك لم تقبل روايته، لا لمسند ولا لمرسل."

(۳) "قال أبو بكر رحمه الله: والصحيح عندي وما يدل عليه مذهب أصحابنا: أن مرسل التابعين وأتباعهم مقبول، مالم يظهر منهم ريبة، وكذلك كان مذهب أبي حنيفة، فإن الذي لا شك فيه: أن مراسيل غير العلماء والموثوق بعلمهم ودينهم و(غير) من يعلم أنه لا يرسل إلا عن الثقات غير مقبول."

عبارت کا حاصل اور مفہوم:

پہلے یہ بات سمجھیں کہ رواۃ تین قسم کے ہیں: (۱) جن کے بارے میں یہ شہادت موجود ہے کہ وہ غیر ثقہ سے ارسال نہیں کرتے، ان کی مرسل پہلے درجے کی ہے۔ (۲) جن کے بارے میں یہ شہادت تو نہیں، لیکن غیر ثقہ سے ارسال کرنے کی شکایت بھی نہیں ہے، ان حضرات کا دوسرا درجہ ہے۔ (۳) جن کے بارے میں شکایت کی گئی ہے کہ وہ غیر ثقہ سے ارسال کرتے ہیں، ان کی مرسل غیر مقبول ہے۔

اب تینوں عبارتوں کے حاصل پر غور کریں، پہلی عبارت میں یہ ہے کہ مرسل یہ معلوم ہونے کے بعد قبول کی جائے گی کہ وہ راوی (صرف) عدول وثقات سے ارسال کرتا ہے، یہ نص ہے کہ صرف اس راوی کی مرسل مقبول ہے، جس کے بارے میں شہادت موجود ہو۔

دوسری عبارت کا حاصل یہ ہے کہ تابعین اور تبع تابعین کی مرسل اس وقت مقبول ہے، جب کہ راوی ان لوگوں میں سے نہ ہو، جو غیر ثقات سے بھی ارسال کرتے ہیں، اس سے بھی اس طرف اشارہ ہوتا ہے کہ مرسل قبول کرتے وقت جائزہ لیا جائے گا کہ وہ غیر ثقہ سے تو ارسال نہیں کرتا، اگر اطمینان ہو جائے تو اس کے بعد مرسل قبول کی جائے گی۔

جصاص کی تیسری عبارت میں ”إن مرسل التابعين وأتباعهم مقبول، مالم يظهر منهم ريبة“ کا ظاہری معنی یہ ہے کہ تابعی یا تبع تابعی کی مرسل اس وقت تک مقبول ہے، جب تک کہ اس کے بارے میں کوئی شبہ نہ ہو، گویا اصلاً قبول کی جائے، اگر کسی کے بارے میں شبہ ہو تو پھر رد کر دی جائے (اگر شبہ نہ ہو تو قبول کرنے کے لیے شہادت آنے کا انتظار نہ کیا جائے، حسن ظن رکھتے ہوئے قبول کر لیا جائے)۔

لیکن اس کے بعد جو وجہ اور علت بیان کی گئی ہے، اس کا حاصل یہ ہے کہ غیر موثوق اور وہ لوگ جن کے بارے میں یہ علم نہیں ہے کہ وہ صرف ثقات سے ارسال کرتے ہیں، ان کی مرسل مقبول نہیں ہے، یہاں بھی جصاص کی بات سے ظاہر یہ ہے کہ جب راوی کے بارے میں غیر ثقہ سے ارسال نہ کرنے کی شہادت ہو تو اس کی مرسل مقبول ہے۔

امام سرخسی کا بیان:

امام سرخسی بذات خود مذہب احناف کے معتبر علماء میں سے ہیں، اگر وہ اپنے استقراء سے کوئی مذہب بیان کریں اس کی بھی وقعت ہے، لیکن یہاں انہوں نے جس قول کو ترجیح دی ہے اسے اپنی تحقیق کے حوالے سے بیان نہیں کیا، بلکہ جصاص کے حوالے سے بیان کیا ہے، جب انہوں نے جصاص کا حوالہ دیا تو پھر اسے جصاص کے بیان کے ساتھ مقارنہ کرنا ضروری ہے، وہ فرماتے ہیں:

”وأصح الأقاويل في هذا ما قاله أبو بكر الرازي رضي الله عنه، أن مرسل من كان من القرون الثلاثة حجة، مالم يعرف منه الرواية مطلقاً عمن ليس بعدل ثقة، ومرسل من كان بعدهم لا يكون حجة إلا من اشتهر بأنه لا يروي إلا عمن هو عدل ثقة؛ لأن النبي صلى الله عليه وسلم شهد للقرون الثلاثة بالصدق والخيرية، فكانت عدالتهم ثابتة بتلك الشهادة مالم يتبين خلافه، وشهد على من بعدهم بالكذب بقوله: ”ثم يفشو الكذب“، فلا تثبت عدالة من كان في زمن شهد على أهله بالكذب إلا برواية من كان معلوم العدالة يعلم أنه لا يروي إلا عن عدل....“ (أصول السرخسي، ج: ۱، ص: ۳۶۳)

یہاں انہوں نے خیر القرون اور بعد کے زمانوں میں فرق کر دیا اور یہ بتایا کہ خیر القرون میں راوی کے بارے میں اصل قبول ہے، وہاں راوی کے بارے میں شہادت ہونے کی ضرورت نہیں ہے کہ وہ غیر ثقہ سے روایت نہیں کرتا، صرف شکایت نہ ہونا ہی کافی ہے، جب کہ بعد کے زمانوں میں اصل رد ہے، وہاں صرف شکایت نہ ہونا کافی نہیں ہے، بلکہ شہادت ہونا ضروری ہے، امام سرخسی کی عبارت سے یہ حاصل ہے۔

اگر امام سرخسی کے سامنے امام جصاص کی کوئی اور کتاب نہیں ہے، بلکہ "الفصول" کی عبارت سے ہی مذہب جصاص کی تلخیص کی ہے اور یہی ظاہر ہے، تو اس نقل میں کئی تسامحات ہیں:

(۱) جصاص نے مذہب بیان کرتے ہوئے تابعین اور تبع تابعین کی مراسیل کا حکم بیان کیا ہے اور بعد کے زمانے میں ان کا کیا مذہب ہے اس کو صراحتاً بیان نہیں کیا، یہاں ان کی طرف دونوں زمانوں کے بارے میں مذہب منسوب کیا گیا ہے۔

(خیر القرون کے بعد کے زمانے کے لئے جصاص نے اپنی کسی رائے کا اظہار نہیں کیا، سرخسی نے ان کی طرف یہ رائے منسوب کر دی ہے۔)

(۲) خیر القرون کے بارے میں یہ مذہب بیان کیا گیا کہ وہاں صرف غیر ثقہ سے روایت کرنے کی شکایت نہ ہونا کافی ہے، شہادت ہونا ضروری نہیں ہے، حالاں کہ جصاص کی عبارت سے ظاہر یہ ہے کہ شہادت ہونا ضروری ہے، اگر چہ جصاص کی ایک عبارت میں اس مفہوم کا بھی احتمال ہے جو سرخسی نے سمجھا ہے، لیکن وہ سیاق وسباق سے بعید ہے۔

(۳) دونوں زمانوں میں تقابل کر کے ہر ایک کے لیے الگ الگ شرط بیان کی ہے اور "شہادت" والی صورت کو خیر القرون کے بعد کے ساتھ خاص کر دیا ہے، جس سے یہ ایہام پیدا ہوا کہ خیر القرون کے بارے میں جصاص کے کلام میں عبارت النص میں اس کا وجود نہیں ہے؛ حالاں کہ جیسا کہ وضاحت گزری، جصاص کی عبارۃ النص میں "شہادت والی صورت" خیر القرون کے بارے میں بیان کی گئی ہے، اس طرح جصاص کی عبارت میں جو معنی ظاہر ہے،

اس کو مراد ہی نہیں لیا اور جس معنی کا احتمال ہے اس کو نص بنا دیا!

(۴) جصاص کے بیان میں غیر ثقہ سے ارسال نہ کرنے کی شرط ہے، جب کہ اصول سرخسی میں کہا ہے کہ مرسل ایسا ہو جو غیر ثقہ سے ''روایت'' ہی نہ کرتا ہو، حالاں کہ جصاص نے ایسا نہیں کہا، البتہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ چوں کہ امام سرخسی نے اس مذہب کو ترجیح دی ہے، گو کہ وہ جصاص کا مذہب نہ ہو، لیکن امام سرخسی کا اختیار کردہ ہے، اس لیے اکابر احناف کے مذہب میں سے ایک بزرگ کا یہ مذہب، مذہب حنفی کا صحیح ترجمان نہیں ہے، صحیح ترجمان وہی ہے جو کہ جصاص کی عبارت میں ہے اور جو ان کی عملی تطبیقات سے ظاہر ہوتا ہے۔

صلاح الدین علائی اور جصاص کی عبارت:

مرسل کے بارے میں علماء کے مذاہب بیان کرتے ہوئے علائی کہتے ہیں:

''وثانيها: قبول مراسيل التابعين وأتباعهم مطلقاً، إلا أن يكون المرسل عرف بالإرسال عن غير الثقات، فإنه لا يقبل مرسله، وأما بعد العصر الثالث، فإن كان المرسِل من أئمة النقل قبل مرسله، وإلا فلا، وهو قول عيسى بن أبان، واختيار أبي بكر الرازي، والبزدوي، وأكثر المتأخرين من الحنفية، وقال القاضي عبد الوهاب المالكي: هذا هو الظاهر من المذهب عندي.'' (جامع التحصیل: ۳۳)

''(مرسل کے حکم میں) دوسرا قول یہ ہے کہ تابعین اور تبع تابعین کی مراسیل مطلق قبول ہیں، البتہ اگر مرسِل غیر ثقات سے ارسال کرنے میں معروف ہو تو اس کی مرسل مقبول نہیں ہے، جہاں تک قرن ثالث کے بعد کی بات ہے تو اگر مرسل ائمہ نقل میں سے ہو تو اس کی مرسل مقبول ہے، یہ قول عیسی بن ابان کا ہے اور اس کو ابو بکر الرازی، بزدوی اور اکثر متاخرین حنفیہ نے اختیار کیا ہے، اور قاضی عبد الوہاب مالکی (م: ۴۲۲ھ) نے کہا ہے کہ میرے نزدیک (مالکی) مذہب کا واضح مسلک یہی ہے۔''

علائی نے تابعین اور تبع تابعین کی مراسیل کے بارے میں ان حضرات کا جو مذہب بیان کیا ہے، اس کا حاصل یہ ہے کہ مراسیل میں اصل قبول ہے، جب تک کسی کے بارے میں یہ نہ

معلوم ہوجائے کہ وہ غیر ثقہ سے ارسال کرتا ہے تو اس کی مرسل معتبر ہے، جس کے بارے میں معلوم ہوجائے کہ وہ غیر ثقہ سے ارسال کرتا ہے تو اس کی مرسل روایت رد کردی جائے گی۔

آگے چل کر علائی نے خود بھی اپنی اس عبارت کی شرح کی طرف اشارہ کیا ہے، چنانچہ لکھتے ہیں:

”فهذا القول أرجح الأقوال في هذه المسألة وأعدلها، كما سيأتي تقريره إن شاء الله تعالى وهو غير قول الرازي المتقدم؛ لأن ذلك يقبل المرسل مالم يعرف الراوي بالإرسال عن غير الثقات، وهذا القول يتوقف عن قبول المرسل، حتى يعلم أن الراوي لا يرسل إلا عن ثقة.“ (جامع التحصيل: ص: ۳۸-۳۹)

مختار قول کے بارے میں ایک اور جگہ عبارت اس طرح ہے:

”وأما القول المختار، وهو أن من عرف من عادته أنه لا يرسل إلا عن عدل موثوق به مشهور بذلك فمرسله مقبول، ومن لم يكن عادته ذلك فلا يقبل مرسله.“

یہاں علائی نے جصاص کے مذہب کی جو تشریح کی ہے، جیسا کہ وضاحت گزری، وہ جصاص کی عبارت سے ظاہر نہیں ہے، بلکہ جصاص کی عبارت کا ظاہری مفہوم وہ ہے جو علائی نے قول مختار اور ارجح الاقوال میں بیان کیا ہے، اور انہوں نے جو فرمایا کہ ”وهو غير قول الرازي المتقدم“، یہ اس وقت درست ہے جب جصاص کی عبارت سے وہ مفہوم لیا جائے جو علائی نے اپنی طرف سے بیان کیا ہے، لیکن اگر براہ راست جصاص کی عبارت کو دیکھا جائے تو اس میں اور مختار قول میں کوئی فرق واضح نہیں ہوتا۔

تنبیہ:

جہاں تک جصاص کی عبارت کا تعلق ہے، اس سے اتنی ہی بات واضح ہوتی ہے کہ مرسل اس وقت مقبول ہے جب کہ راوی کے بارے میں معلوم ہو کہ وہ غیر ثقہ سے ارسال نہیں کرتا، جس راوی کے بارے میں شہادت تو نہیں ہے، لیکن شکایت بھی نہیں ہے تو اس کا کیا حکم ہے، ان کی عبارت میں اس سے صراحتا کوئی تعرض نہیں ہے، لیکن احناف کی تطبیقی کتابوں کے

مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ ایسے اشخاص کی مرسل بھی مقبول ہے، چنانچہ جن مراسیل سے ان حضرات نے استدلال کیا ہے، ان کے رواۃ میں سے ہر ایک کے بارے میں یہ تصریح نہیں ملتی کہ وہ غیر ثقہ سے ارسال نہیں کرتا، وہاں اتنی بات پر ہی اکتفاء کیا گیا ہے کہ اس کے بارے میں شکایت نہیں ہے کہ وہ غیر ثقہ سے بھی ارسال کرتا ہے۔

خبر واحد کے عام اصولوں کے مطابق بھی یہی بات ہے کہ عام طور پر قبول کی جائے گی، جب شکایت آجائے کہ وہ غیر ثقہ سے بھی ارسال کرتا ہے تو پھر احتیاط کی جائے گی، ہر ایک کے بارے میں یہ تصریح مل بھی نہیں سکتی، اس لیے اصلاً حسن ظن رکھا جائے گا، جب کسی کے بارے میں شکایت آجائے تو پھر قبول نہیں ہوگا۔

جس کے بارے میں شہادت موجود ہے، اس کی مرسل اعلی درجے کی ہے، دوسرا وہ ہے جس کے بارے میں شہادت نہیں، لیکن شکایت بھی نہیں ہے، اس کی مرسل دوسرے درجے کی ہے، اور تیسرا وہ ہے کہ جس کے بارے میں شکایت ہے، یہ کسی شمار میں نہیں ہے۔ جصاص کی عبارت میں پہلی قسم صراحتاً شامل ہے اور دوسری قسم کے داخل ہونے کا امکان ہے، نفی نہیں ہے اور اس کے مراد ہونے کی تائید جصاص کی تطبیقی کتابوں، "أحکام القرآن" اور "شرح مختصر الطحاوي" سے اور "مذھب أصحابنا" کے بموجب "کتاب الآثار" "موطأ" وغیرہ سے ہوتی ہے، کیوں کہ وہاں جن حضرات کی مراسیل کو قبول کیا گیا ہے، ان سب کے بارے میں "شہادت" نہیں مل سکتی، البتہ جن کے بارے میں شکایت آگئی ہے ان کی مرسل مقبول نہیں ہے، اگر ایسے اشخاص کی مرسل احناف کی کتابوں میں آتی بھی ہیں تو اس کی کوئی اور وجہ ہوگی، مثلاً: یہ کہ شواہد وعواضد موجود ہیں، یا یہ کہ خاص وہ مرسل شکایت سے مبرا ہے، یا اور کوئی وجہ ہوگی۔

امام ابن ہمام کے قول پر کلام:

امام ابن ہمام نے "التحریر" میں مرسل کا جو حکم بیان کیا ہے، جسے شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد عثمانی نے "مقدمۃ فتح الملھم" میں مزید وضاحت وتائید سے پیش کیا ہے کہ "قرونِ ثلاثہ

اور بعد کے زمانے میں ہر جگہ مرسل قبول ہونے کے لیے شرط یہ ہے کہ مرسِل ائمہ دین میں سے کوئی ہو"، یہ صحیح نہیں ہے (الا یہ کہ "امامت" کو وسیع معنی میں لیا جائے) اگر اس شرط کو خیر القرون کے بعد کے زمانے کے ساتھ خاص رکھتے تو درست تھا، لیکن خیر القرون کے بارے میں اسے شرط قرار دینا درست نہیں، یہ نہ ائمہ حنفیہ کے مسلک کے مطابق ہے، اور نہ یہ مأتین سے پہلے کے دیگر فقہاء وائمۂ حدیث کے تعامل کے مطابق ہے، اور نہ ہی دلیل کے لحاظ سے درست ہے، البتہ جب ہم خیر القرون کے زمانے کی مراسیل کے مراتب بیان کریں، تو ابن الہمام کی تعریف کے مطابق جو مرسل ہوگی، وہ اول درجے کی مرسل ہوگی۔

"دراسات في أصول الحديث" کا ذکر خیر:

اسی طرح یہ بھی ذکر کرنا غیر مناسب نہیں ہوگا کہ جناب مولانا عبد المجید الترکمانی دامت برکاتہم کی "دراسات في أصول الحديث على منهج الحنفية " (جس میں انہوں نے ماشاء اللہ بہت اچھی محنت کی ہے، اور بعض لحاظ سے یہ اچھی کتاب ہے، حضرت نعمانی یہ کتاب دیکھتے تو خوش ہوتے، اور مصنف کو دعائیں دیتے) میں مرسل کی بحث میں ایک تسامح یہ ہو گیا ہے کہ جصاص کی مذکورہ عبارت ان کے سامنے موجود ہونے کے باوجود انہوں نے عیسی بن ابان، ابوالحسن الکرخی اور جصاص کے مذہب کو باہم متقابل کے طور پر پیش کیا ہے، چنانچہ انہوں نے جصاص کی عبارت نقل کرنے کے بعد لکھا ہے:

فعلم من نص الجصاص هذا أن أئمة الحنفية صاروا إلى أربعة مذاهب في المرسل ....

الأول: مذهب عيسى بن أبان إن مرسل العدل مقبول من القرون الثلاثة، أما بعدها فإن كان من أئمة الدين ... قبل وإلا فلا ...

الثاني: مذهب أبي الحسن الكرخي: وهو أن مرسل كل عدل مقبول من غير أي تفرقة سواء كان من القرون الثلاثة أو بعدها ...

الثالث: مذهب الجصاص الرازي: وهو أن مرسل من كان من القرون الثلاثة حجة ما لم يعرف منه الرواية عمن ليس بعدل ثقة، ومرسل من كان بعدها لا يكون حجة، إلا من اشتهر بأنه لا يروي إلا عمن هو عدل ثقة.

الرابع: المرسل بعد القرون الثلاثة غير مقبول مطلقاً..."

میرے خیال میں صاحب "دراسات" شیخ عبد المجید الترکمانی حفظہ اللہ نے یہاں جصاص کی عبارت "والصحيح عندي والذي يدل عليه مذهب أصحابنا" سے خاص استفادہ نہیں کیا، ورنہ وہ خیر القرون کی مراسیل کے بارے میں عیسی بن ابان اور کرخی کا الگ مسلک ذکر نہیں کرتے، وہ حضرات تو "اصحابنا" میں شامل ہیں، جصاص نے تو ان حضرات کا اختلاف خیر القرون کے بعد کے مراسیل کے بارے میں ذکر کیا، اسے خیر القرون کی طرف لے جانے کا کوئی معنی نہیں، دوسری بات یہ ہے کہ خیر القرون کی مراسیل کے بارے میں جصاص کا مسلک بیان کرنے کے لیے جصاص کی اپنی عبارت کو چھوڑ کر سرخسی کی عبارت کے مطابق اسے بیان کرنے کی کوئی معقول وجہ بھی سمجھ میں نہیں آئی۔

حاصل بحث:

الغرض بندہ نے جہاں تک سمجھا ہے، وہ یہ ہے کہ جصاص کی عبارت کو سیاق وسباق سمیت غور سے پڑھا جائے تو اس میں گویا یہ بات صاف ہے کہ ان حضرات کے یہاں خیر القرون کی مراسیل کے بارے میں اختلاف نہیں ہے اور خیر القرون کے بعد کے زمانے کے بارے میں بقول جصاص ابو الحسن الکرخی نے مزید کسی شرط کا اضافہ نہیں کیا اور عیسی بن ابان نے یہ اضافہ کیا ہے کہ اگر مرسل ائمہ میں سے ہو اور اس کی مراسیل کی تلقی کی گئی ہو تو مرسل قبول ہے، ورنہ نہیں، اور خود جصاص نے اس زمانے کے بارے میں اپنا کوئی مذہب صراحت کے ساتھ بیان نہیں کیا، البتہ انداز بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ اس سلسلے میں عیسی بن ابان کے ساتھ ہیں۔ (البتہ مصنف زید مجدہم نے بندہ سے فرمایا ہے کہ انہوں نے اس بحث میں ترمیم کر دی ہے۔)

خلاصۂ بحث: احناف کے نزدیک مرسل کا حکم:

حاصل یہ ہے کہ جصاص کی عبارت اور ائمہ حنفیہ کی عملی تطبیق سے احناف کا جو مذہب ہمیں سمجھ میں آتا ہے، وہ یہ ہے کہ تابعین اور تبع تابعین کے بارے میں اصل یہ ہے کہ ان کی مرسل مقبول ہے، جس کے بارے میں عدم ارسال عن غیر الثقہ کی شہادت ہو وہ تو بطریق اولی مقبول ہے اور جس کے بارے میں یہ شہادت تو نہ ہو، لیکن کوئی مدلل شکایت بھی نہ ہو وہ بھی ان کے ساتھ ملحق ہے اور تابعین یا تبع تابعین میں سے جس کے بارے میں معلوم ہو کہ وہ غیر ثقہ سے بھی ارسال کرتا ہے، یا مرسل بذات خود منکر ہو تو قبول نہیں ہوگی۔

غیر ثقہ سے ارسال کرنے کا معنی یہ ہے کہ کمیت یا کیفیت کے لحاظ سے غیر ثقہ سے ارسال کرنے کی نوعیت ایسی ہو کہ اُس مرسِل کا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور شریعت کی طرف کسی چیز کی نسبت کرنے کے سلسلے میں غیر محتاط ہونا ثابت ہو جائے، ظاہر ہے کہ غیر محتاط کے بارے میں یہ ضابطہ چل ہی نہیں سکتا ہے: "من أرسل فقد تكفل لك."

خیر القرون کے بعد سے عصر روایت تک عیسی بن ابان کا مذہب (جو جصاص نے نقل کیا ہے، جو کہ عیسی بن ابان کے زمانے تک تو نصاً منقول ہے اور اس کے بعد عصر روایت تک کا زمانہ علت کے اشتراک کی وجہ سے اس کے ساتھ ملحق ہے) مختار اور ائمہ حنفیہ کے ذوق و مزاج اور قواعد کے مطابق ہے۔

عصر روایت کے بعد کی مراسیل کے بارے میں ابوالحسین البصری نے "المعتمد" میں جو لکھا ہے، جسے علاء الدین عبدالعزیز البخاری نے "كشف الأسرار شرح أصول البزدوي" میں نقل کیا ہے، وہ مختار ہے، شیخ علاء الدین عبدالعزیز البخاری فرماتے ہیں:

"وذكر في المعتمد: إذا قال الإنسان في عصرنا: "قال النبي عليه السلام كذا"، يقبل إن كان ذلك الخبر معروفاً في جملة الأحاديث، (مشتملا على شروط القبول)، وإن لم يكن معروفاً لا يقبل؛ لا لأنه مرسل، بل لأن الأحاديث قد ضبطت وجمعت، فما

لا يعرفه أصحاب الحديث منها في وقتنا هذا فهو كذب، وإن كان العصر الذي أرسل فيه المرسل عصراً لم يضبط فيه السنن قبل مرسله." (كشف الأسرار:۳/۷۱)

حضرت استاذنا النعمانی رحمہ اللہ نے "تبصرہ بر المدخل" میں اس عبارت کو نقل فرمایا ہے اور اس سے موافقت فرمائی ہے۔

اور جیسا کہ گزرا، ہم نے کہا کہ عصر روایت کے بعد جب کوئی عالم کوئی حدیث بلا سند و بلا حوالہ بیان کرے تو اگر اس کی کوئی اصل ہوگی تو پھر وہ "ذکر لما تقرر" ہے، مرسل نہیں ہے، اس پر مرسل کا اطلاق صرف صورۃً ہے، حقیقت میں وہ مرسل نہیں ہے، اور اگر ذخیرۂ مدون میں موجود ہی نہیں تو وہ بے اصل ہے، موجود ہے تو اس کی سند کی تحقیق کر کے فیصلہ کیا جائے گا کہ وہ ثابت یا قابل استیناس ہے یا نہیں۔

امام شافعی کا مذہب:

حضرت مولانا عبدالمالک صاحب دامت برکاتہم نے امام شافعی کے مذہب مرسل کے بارے میں احناف ہی کی طرح تفصیلی، تحقیقی، علمی گفتگو اور تنقیدی جائزہ لیا ہے، چونکہ اس کتاب کا تعلق اصول احناف سے ہے، اور اس رسالے کے طویل ہونے کا بھی اندیشہ ہے، اس لئے حضرت مولانا عبدالمالک صاحب نے تفصیلی کلام کے بعد مذہب امام شافعی کا جو خلاصہ بیان کیا ہے اس کو ذیل میں ذکر کیا جا رہا ہے:

حاصل کلام:

حاصل یہ ہے کہ امام شافعی کا مسلک یہ ہے کہ مرسل پر مطلقا اعتماد نہ کیا جائے، لیکن مرسل کو بلا دھڑک رد بھی نہ کیا جائے؛ بلکہ غور کیا جائے، اور قرائن دیکھے جائیں، اگر قرائن سے مخرج کی صحت معلوم ہو جائے تو مرسل بھی مذکورہ تفصیل کے مطابق قبول کیا جائے۔

ہم نے "الرسالة" کی پوری عبارت سیاق و سباق اور مخرج کلام کے ساتھ پیش کر دی ہے، تا کہ کوئی اشتباہ نہ رہے، اخیر میں جو حضرت امام نے سائل کو الزام دیا، اس کا منشاء منہج النقد

کے بارے میں فہم و اجتہاد اور ذوق و وجدان کا فرق ہے۔

اور یہ بات کہ کوئی مسند بالاتفاق غیر معمول بہ ہو، حضرت کو نہیں ملی، اس کے بارے میں دوسرا نقطۂ نظر معلوم کرنے کے لیے "علل الترمذي" اور "شرح علل الترمذي" ابن رجب سے متعلقہ بحث کا مطالعہ فرمالیں۔

حکم مرسل سے متعلق قول مختار:

قول مختار کی تعیین کے چند اصول:

سابق میں ذکر کردہ متعلقہ مباحث سے قول مختار کا بھی اندازہ ہو جاتا ہے، وہ قول جس میں افراط و تفریط نہ ہو، وہی قول مختار ہوتا ہے۔

قول مختار کی تلاش کا پہلا اصول یہ ہے کہ ایسا قول تلاش کیا جائے جس میں افراط و تفریط نہ ہو، محققین اہل فن عموماً اس پر تنبیہ فرما دیتے ہیں، ان کی تنبیہات اور تنقیحات تلاش کرنی چاہیے۔

دوسرا اصول یہ ہے کہ ہر فریق کے دلائل سنے جائیں، غور کیا جائے اور ہر ایک کے دعوے سے اتنی بات قبول کر لی جائے جتنی پر دلائل دلالت کر رہے ہیں، بسا اوقات دعوی عام کر لیا جاتا ہے، لیکن دلیل خاص ہوتی ہے، تب دعوی کی سب باتوں کو نہ لیا جائے، بلکہ صرف ان باتوں کو لیا جائے جن پر پیش کردہ دلائل منطبق ہوتے ہیں، محققین صرف وہ باتیں لیتے ہیں، جن پر دلیل موجود ہو اور بے دلیل باتوں کو چھوڑ دیتے ہیں۔ محققین کی اس تنقیح اور تجزیے کے بعد جو طے ہوگا وہی قول مختار ہوگا۔

تیسرا اصول یہ ہے کہ ہر فریق کی تصریح یا استدلال سے معلوم ہو جائے گا کہ ان کے قول کی بنیادی بات کیا ہے؟ ان کا منشا اور مناط کیا ہے؟ تفصیلی استدلالات و مناقشات سے مناط متعین ہو جاتا ہے، جب ان کا مناط متعین ہو، اور وہ مدلل بھی ہو تو پھر ان کے دعوی کے اطلاق و عموم کو مدار نہ بنایا جائے، بلکہ ان کے مناط پر فیصلہ کیا جائے: "در مع المناط حيث دار" کے قاعدے کو سامنے رکھا جائے۔

دوسرا اور تیسرا اصول دونوں متقارب ہیں، لیکن الگ الگ عنوان سے سمجھنے میں بات زیادہ واضح ہوتی ہے اور دل میں جاگزیں ہوتی ہے، اس لیے الگ الگ بیان کردیا ہے۔

ایک اہم انتباہ:

یہاں مغالطہ نہ ہونا چاہیے، اصول کے بیان سے مقصد یہ نہیں کہ مذکورہ اصول کو نااہل لوگ استعمال کرنے لگیں اور نہ یہ کہ کوئی تنقیح کے نام سے فن کے اجتماعیات و مسلمات کے بارے میں معاذ اللہ وسوسہ پیدا کرنے لگے، بلکہ مقصد یہ ہے کہ کبھی کبھی مختلف فیہ مسائل میں بعض مصنفین کے تسامحات یا مناظرانہ مناقشات کے تحت قول مختار مستور ہونے لگتا ہے، وہاں راسخ فی العلم محققین مذکورہ اصول کو استعمال کر کے قول مختار کو منقح کر کے پیش کرتے ہیں، ہمیں چاہیے کہ ان کی محنت سے استفادہ کریں، اکثر آپ دیکھیں گے کہ جہاں طرح طرح کے اقوال ہوتے ہیں، کوئی مطلق نفی کر رہا ہوتا ہے، کوئی مطلق اثبات، وہاں مختار، صحیح اور محققین کا قول، تفصیل کا ہوتا ہے، مثلاً مبتدع کا مسئلہ، جرح مبہم کے معتبر ہونے کا مسئلہ، ضعیف پر عمل کرنے کا مسئلہ اور اس طرح کے بہت سے مسائل ہیں جن میں آپ دیکھیں گے کہ تحقیق کے بعد مختار قول، تفصیل کا ہی ہوتا ہے، لوگ استقرائے تام نہیں کرتے، بلکہ یک طرفہ مثالیں دیکھ کر، یا کسی ایک جگہ کی بات کو دیکھ کر حکم لگا دیتے ہیں کہ فلاں کے نزدیک یہ ہے اور فلاں کے نزدیک وہ ہے۔

نفی یا مطلق اثبات کا قول بسا اوقات غیر محققین کے تساہل کا نتیجہ ہوتا ہے، اس کا خارج میں کوئی قائل نہیں ملتا، اور اگر مل بھی جائے تو وہ فن کا ذمہ دار عالم نہیں ہوگا، غیر ذمہ دار، غلو کا شکار کوئی مل جائے تو الگ بات ہے، لیکن وہ بھی صرف قول کی حد تک ہی ملے گا، جہاں تک عملی اور تطبیقی میدان کی بات ہے تو وہاں آپ دیکھیں گے کہ وہ خود بھی اپنے قول پر چل نہیں سکے گا اور یہ حقیقت ہے کہ جو لوگ افراط و تفریط کا شکار ہوتے ہیں، ان کے قول میں مبالغہ اور عمل میں اضطراب ہوتا ہے، قول میں غلو اور عمل میں تضاد ہوتا ہے، مرسل میں بھی یہی ہوا ہے کہ کسی نے کہا کہ مرسل مطلق قبول ہے اور کسی نے کہا، مطلق رد ہے، حالاں کہ صحیح قول، تفصیل ہے۔

حکم مرسل میں ائمہ کے درمیان کوئی بڑا اختلاف نہیں ہے:

مرسل کے بارے میں جو مختار قول ہے، وہی ائمہ اربعہ کا مسلک ہے اور وہی کبار ائمہ حدیث کا مسلک ہے، یہ نہیں کہ ان میں سرے سے کوئی اختلاف نہیں ہے، کچھ فرق اور اختلاف ضرور ہے، لیکن زمین آسمان کا فرق نہیں ہے، جیسے ان کے بعض اقوال کو پڑھنے سے ظاہر ہوتا ہے، جہاں منہج الگ ہوتے ہیں، یعنی مائتین سے پہلے کا منہج اور مائتین کے بعد کا منہج، وہاں بھی تضاد کا فرق نہیں ہے، بس اتنی بات ہے کہ مائتین سے پہلے قبول اصل ہے، اسباب رد ملیں تو قبول نہیں کریں گے، اور مائتین کے بعد کے منہج کے مطابق رد یا توقف اصل ہے، اسباب قبول ملیں تو قبول کرلیں گے، زیادہ سے زیادہ اتنی بات ہے۔

اتنی بات میں کسی کا اختلاف نہیں کہ مناطِ قبول ملے تو قبول ہے اور مناطِ قبول نہ ملے تو رد ہے، اب مناط قبول کیا ہے؟ اس میں اختلاف ہوسکتا ہے، نیز جزئیات میں اختلاف ہوسکتا ہے۔ مثلا کسی نے کہا کہ صحت مخرج پر اطمینان کے لیے یہ یہ قرائن ہیں، دوسرے نے کسی قرینے کے بارے میں اختلاف کردیا کہ فلاں قرینہ بہت کمزور ہے، اس کو ہم تسلیم نہیں کرتے، کسی نے کہا کہ یہ علت پائی جائے تو مرسل کو رد کردیا جائے گا، تو دوسرے نے اختلاف کردیا کہ نہیں اس سے صحت مخرج پر کوئی اثر نہیں پڑتا، اس لیے اس بناء پر رد نہیں کرنا چاہیے، اس طرح کا اختلاف ہوسکتا ہے۔

اسی طرح بعض قرائن میں اتفاق ہوتے ہوئے خاص کسی جزئیہ میں تطبیق کے دوران اختلاف ہوسکتا ہے، لیکن ایسا نہیں ہے کہ کوئی کہتا ہو کہ سب قرائن کے ہوتے ہوئے بھی مرسل کو قبول نہیں کرے گا اور کوئی یوں کہے کہ اسباب رد موجود ہوں پھر بھی قبول کرلے گا، محققین میں سے کوئی بھی ایسی بات نہیں کرے گا۔

قبول وردّ مرسل کا مدار مناط پر ہے:

مرسل کو رد کرنے کا مناط اور دلیل یہی تو ہے کہ واسطہ معلوم نہیں ہوتا، اب امکان ہے کہ وہ واسطہ ضعیف ہو، مرسل کو رد کرنے کا سبب، وجہ، علت اور مناط یہی تو ہے، اب اگر ان سے کہا

جائے کہ ہم آپ کو ایسے قرائن اور دلائل بتاتے ہیں، جن سے اطمینان ہو جاتا ہے کہ جو واسطہ حذف کیا گیا ہے وہ ضعیف نہیں ہے، بلکہ موثوق بہ ہے تو کیا پھر آپ مرسل قبول کرلیں گے؟ اگر اس میں انصاف ہو گا تو کہے گا کہ بالکل، جب رد کرنے کی کوئی وجہ ہی نہیں تو پھر ہم کیوں رد کرنے لگیں؟! اور اگر کوئی معقول بات سننے کے لیے تیار ہی نہ ہو تو پھر اس کا کیا کیا جا سکتا ہے؟!

حکم مرسل کے اختلاف کا عملی میدان میں اثر:

اصول فقہ میں ابن قدامہ کی کتاب "روضة الناظر و جنّة المناظر" **مشہور ہے، جس کا اختصار نجم الدین سلیمان بن عبد القوی طوفی نے کیا ہے، پھر خود ہی اسی مختصر کی شرح لکھی ہے:** "شرح مختصر الروضة" **بھی اچھی کتاب ہے، اس کی ترتیب عمدہ اور اسلوب آسان ہے، لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ کہیں کوئی تسامح نہیں، تسامح تو ہو سکتا ہے، مثلاً: مصلحت کے بارے میں ان کی جو رائے ہے، وہ قابلِ اشکال ہے۔ اس پر** "مقالات الكوثري" **میں نقد کیا گیا ہے، شیخ کوثری نے** "العرف و المصلحة" **کے نام سے کئی مقالے لکھے ہیں، ان میں سے ایک مقالہ میں خاص طوفی کی** "الروضة" **ہمارے سامنے موجود ہے، اس کے (۲/۲۳۱) بحث پر کلام کیا گیا ہے،** "شرح مختصر الروضة" **پر مرسل کے بارے میں مذاہب بیان کرنے کے بعد لکھتے ہیں:**

"قلت: التفصيل أحوط، والقبول مطلقاً أسهل وأكثر للأحكام."

ہمارے علامہ بزدوی نے فرمایا: "وفيه (أي في ردّ المرسل) تعطيل كثير من السنن."

بخاری اور بابرتی نے اس کے تحت لکھا: "وفيه أي في رد المرسل تعطيل كثير من السنن، فإن المراسيل جمعت، فبلغت قريباً من خمسين جزءاً."

بہت سی روایات مرسلاً و مسنداً دونوں طرح مروی ہیں اور اکثر مرسل کو ترجیح دی جاتی ہے تو اس طرح یہ روایات بھی مراسیل میں شامل ہو کر تعداد بڑھ جاتی ہے، لیکن مراسیل کے ساتھ عواضد کو بھی دیکھا جائے تو پھر یہ بات منطبق نہیں ہوتی کہ "شطر السنة" کا ترک لازم آتا ہے، بنیادی مسائل میں بمشکل ایسا کوئی مسئلہ ملے گا، جس میں صرف مرسل ہو اور اس کا کوئی عاضد نہ ہو۔

واقعہ کے مطابق بات:

"أثر الحديث الشريف" کی عبارت: (ص:۲۹) میں جو کچھ لکھا گیا ہے، وہ واقع کے مطابق ہے، لکھتے ہیں:

"وليست الأحاديث المرسلة بالعدد اليسير! فقد قال العلاء البخاري رحمه الله في شرحه على أصول البزدوي: "وفيه أي في رد المرسل تعطيل كثير من السنن؛ فإن المراسيل جمعت فبلغت قريباً من خمسين جزءاً. بل قال العلامة الكوثري رحمه الله: من ضعف الحديث بالإرسال نَبَذَ شَطْرَ السنة المعمول بها، لكن يقل العدد كثيراً إذا لاحظنا القسم الذي يتقوى بالمقويات المسوغة له عند الإمام الشافعي."

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مرسل کی بحث میں جس قدر نزاع طویل ہے، عملی میدان میں اس کا اثر اتنا گہرا اور طویل نہیں ہے اور یہ بات اس وقت صحیح ہے جب آپ قول مختار کو سمجھیں اور اس کو ترجیح دیں، لیکن اگر آپ قول مختار کو چھوڑ کر افراط وتفریط کے اقوال میں چلے گئے تو پھر عملی میدان میں بھی نزاع زیادہ نظر آئے گا، جیسے: وصل وارسال کے اختلاف میں ہر جگہ ارسال کو ترجیح دیں اور پھر یہ کہہ دیں کہ مرسل، ضعیف ہے۔ مرسِل، عواضد، زمانۂ ارسال اور نوعیتِ ارسال وغیرہ کو نظر انداز کر کے صرف سند کو مرسل دیکھ کر ضعف کا حکم لگا دیں!

بہت سے لوگ جن میں فقاہت اور اعتدال کم ہے، وہ ایسا کرتے ہیں، مسائل کے دلائل پر بحث کرنے والوں میں بہت سے لوگ ایسے ہوتے ہیں جن میں یا تو فقاہت کم ہے یا اعتدال و انصاف کم ہوتا ہے، ایسے ہی لوگ ایسا کرتے ہیں، ان کے ہاں نزاع طویل ہے، لیکن ہر فریق کے محققین جن میں اعتدال بھی ہے اور فقاہت بھی ہے، ان کے ہاں نزاع اتنا نہیں ہے، بہت کم ہے۔

حدیث مرسل کے قبول اور رد میں افراط وتفریط:

قول مختار میں ہم نے جو بیان کیا، اس کی روشنی میں آپ کو راہ اعتدال معلوم ہو گئی، اب ظاہر ہے کہ اس سے ہٹنا افراط وتفریط ہی ہے، مختصر یہ کہ مرسل کے بارے میں افراط میں سے

ایک بات یہ ہے کہ مرسل کے مناطِ قبول کو دیکھے بغیر اس کو قبول کر لینا، مرسلِ منکر کو لے لینا اور واسطہ کے متہم ہونے کی تحقیق ہو جانے کے باوجود مرسل کو قبول کرنا وغیرہ، یہ افراط ہے۔

اور مرسل کے نام سے عداوت ہونا، ارسال وانقطاع میں تعارض ہونے کی صورت میں آنکھیں بند کر کے مرسل کو مرجوح قرار دینا اور وجادۂ صحیحہ کا مناط موجود ہوتے ہوئے اور امر منقول بالوجادہ کے ثابت ہونے کے باوجود صرف روایت کے اعتبار سے مرسل ہونے کی وجہ سے حدیث کو رد کر دینا، یہ خطرناک تفریط ہے۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا وہ خط جو عمرو بن حزم انصاری لے کر گئے تھے، وہ وجادتاً مروی ہے، مگر متلقی بالقبول ہے، ائمہ اربعہ کے نزدیک وہ حجت ہے، لیکن داؤد ظاہری نے اس کا انکار کیا ہے اور اس زمانے میں شیخ البانی نے بھی اس کا انکار کیا ہے، کیوں کہ وہ مرسل ہے۔

اب بات یہ ہے کہ یہ خط روایتاً تو بیشک مرسل ہے، لیکن ثبوتاً تو مرسل نہیں، متواتر معنوی ہے، روایتاً مرسل ہونے اور ثبوتاً مرسل ہونے میں تفریق نہ کرنا تفریط ہے۔

یہ تفریق ضروری ہے کہ کون سی روایت جو صورتاً تو مرسل ہے، لیکن حقیقت میں متصل ہے؟ اس میں دو چیزیں آتی ہیں: ایک یہ کہ جو چیز تواتر یا وجادۂ صحیحہ سے ثابت ہے، اس کو روایت مرسل ہونے کی وجہ سے رد کر دینا اور دوسری چیز یہ ہے کہ جس مرسل کے صحیح ہونے پر قوی سے قوی دلائل موجود ہیں، اس کو یہ کہہ کر رد کر دینا کہ یہ مرسل ہے، یہ دونوں ہی صورتیں تفریط ہیں، اسی مرسل کے بارے میں بزدوی نے کہا: "فعمد أصحاب ظاهر الحديث فردوا أقوى الأمرين" اصحاب حدیث آئے اور "أقوى الأمرين" کو رد کر دیا۔ "أقوى الأمرين" سے کیا مراد ہے؟ مرسل، نام ہے "أصحاب الحديث"، لیکن آئے اور بسم اللہ پڑھ کر "أقوى الأمرين" کو رد کر دیا!

ہر مرسل سند سے اقوی نہیں، یہاں وہ مرسل مراد ہے جس کے بارے میں سنت متوارثہ اور عمل متوارث موجود ہے، یا جو مرسل متلقی بالقبول ہو، وہ مراد ہے، یہ چیزیں عام خبر واحد سے اقوی ہیں اور مرسل ہونے کی وجہ سے نہیں، بلکہ مؤیدات کی وجہ سے اقوی ہیں، ایسی مراسیل کو

ردکرنا واقعتاً "أقوی الأمرین" کو رد کرنا ہے، لیکن ہر مرسل کے بارے میں یہ نہیں کہہ سکتے ہیں کہ وہ "أقوی الأمرین" ہے۔

بہر حال یہ افراط وتفریط کے چند مظاہر ہیں، اللہ تعالی ہمیں ہر قسم کے افراط وتفریط سے محفوظ فرمائے۔ آمین! (محاضرات علوم الحدیث مع الاختصار: ص: ۳۶۵ تا ۴۲۶)

تدلیس کی بحث:

(صفحہ نمبر ۱۳۲ پر ذکر کردہ بحث تدلیس پر مفصل کلام)

قال ابن الصلاح: التدليس قسمان: أحدهما: تدليس الإسناد، وهو أن يروي عمن لقيه ما لم يسمعه منه موهما أنه سمعه منه، أو عمن عاصره ولم يلقه موهماً أنه قد لقيه وسمعه منه، ثم قد يكون بينهما واحد وقد يكون أكثر، ومن شأنه أن لا يقول في ذلك: أخبرنا فلان، ولا حدثنا، وما أشبههما وإنما يقول: قال فلان، أو عن فلان ونحو ذلك.

ہر "تدلیس" مذموم نہیں ہے:

قوله: موهما: کا مفہوم سمجھنے کے لیے پہلے یہ سمجھنا پڑے گا کہ حذف واسطہ کی دوصورتیں ہیں:

(۱) ایک یہ کہ راوی نے ایہام کا قصد کیا ہو اور اس انداز سے روایت کرنے سے اس کا مقصد ہی یہ ہو کہ سامع کو سماع کا وہم ہو، تدلیس کا لغوی معنی اسی صورت کے زیادہ مطابق ہے۔

(۲) دوسری صورت یہ ہے کہ راوی کے حاشیۂ خیال میں بھی یہ نہیں کہ سامع شبہ میں مبتلا ہو، بلکہ اس کا مقصد صرف یہ بتانا ہو کہ فلاں نے یہ بات کہی ہے، اب وہ بات اس راوی نے خود سنی ہے، کسی کے واسطے سے سنی ہے، یا کسی کتاب میں پڑھی ہے، ان میں سے کسی بات کے بیان کا تعرض اس نے نہیں کیا، البتہ صیغۂ ادا ایسا استعمال کیا جس سے سامع شبہ میں پڑتا ہے کہ شاید وہ سن کر روایت کر رہے ہیں، لفظ ادا کا مبہم ہونا اور مروی عنہ سے ملاقات ہونا یہ دو چیزیں ایہام پیدا کرتی ہیں، راوی نے "سمعت" تو نہیں کہا، لیکن چوں کہ مروی عنہ سے ان کی ملاقات ثابت ہے، اس لیے سامع سمجھتا ہے کہ شاید یہ حدیث بھی سن کر ہی روایت کر رہے ہیں، اب یہ

ایہام اس کی طرف سے بالقصد نہیں ہوا، بلکہ سامع کی اپنی سمجھ کی وجہ سے ہوا ہے، اس میں راوی کا دراصل کوئی قصور نہیں ہے، اس لیے نفس الامر کے لحاظ سے اس کو "تدلیس" نہیں کہنا چاہیے۔

لیکن اصطلاحی عبارت سے ان دونوں صورتوں میں فرق نہیں کیا جاتا، بلکہ دونوں کو ہی "تدلیس" کہہ دیتے ہیں، لفظ کا تقاضا تو یہ تھا کہ اگر "ایہام" کا قصد ہو تو اس کو تدلیس کہا جائے، لیکن چوں کہ نیت اور ارادہ تو مخفی چیز ہے، پھر مخاطب پر قصد و ارادہ کا اثر نہیں پڑتا، بلکہ ظاہری عمل کا اثر پڑتا ہے، اس لیے دونوں صورتوں کو تدلیس کہتے ہیں، یہ ہے اہل اصطلاح کا نقطۂ نظر۔

لیکن اہل اصطلاح میں سے بعض حضرات کو کہیں کہیں تردد ہوا ہے کہ جب ایک شخص نے "ایہام" کا قصد نہیں کیا تو اس کی طرف تدلیس کی نسبت کیوں کریں؟ اور ان کو "مدلس" کیوں کہا جائے؟ جیسے: امام مالک پر تدلیس کی تعریف کی بنا پر یہ الزام وارد ہو رہا تھا، اسی طرح امام بخاری پر یہ الزام آ رہا تھا تو سخاوی وغیرہ کو اشکال ہوا، لیکن اس تردد کا کوئی معنی نہیں ہے، جب یہ اصطلاح بنالی کہ قصداً ایہام ہو یا بلا قصد ہم اس کو تدلیس ہی کہیں گے، تو پھر کسی جگہ تردد کا کوئی معنی نہیں ہے۔

اس میں شک نہیں کہ تدلیس کا لفظ ایسا ہے کہ اس میں تہمت اور الزام ہے، اور ایک برے کام کا اتہام ہے، لہٰذا جس نے اس عمل کا ارتکاب نہیں کیا اس کی طرف یہ عمل منسوب کرنا اچھا نہیں ہے، اب اگر اہلِ مصطلح یہ عذر کریں کہ یہ ہماری اصطلاحی بات ہے، ہم کسی کو بدنام نہیں کرنا چاہتے، اگر ایسا ہے تو پھر کہیں بھی تردد نہیں ہونا چاہیے، بعض جگہوں میں تردد کیوں ہے؟ بعض جگہوں میں تردد ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اگرچہ یہ کہا جا رہا ہے کہ یہ اصطلاح ہے، لیکن پھر بھی یہ لفظ ائمہ حضرات کے شایان شان نہیں ہے، جیسا کہ اصحاب مصطلح نے صحابہ کرام کے عمل کو جو اصطلاحی تعریف کے تحت آتا ہے بالاتفاق تدلیس کا نام نہیں دیا، بلکہ ارسال کا نام دیا ہے، صحابی نے جو روایات دوسرے صحابہ کے واسطے سے سنی ہیں، ان کو "قال" کہہ کر روایت کرنا تدلیس کی اصطلاحی تعریف کے تحت آتا ہے، لیکن صحابہ کرام کے اس عمل کو اصطلاح میں بھی تدلیس نہیں کہا جاتا، بلکہ ارسال کہا جاتا ہے، اور اس روایت کو مدلس نہیں کہا جاتا، بلکہ مرسل کہا جاتا ہے۔

حضرت ابوہریرہ کے بارے میں جو شعبہ سے منقول ہے: ”کان ربما دلس“، یہ شعبہ سے ثابت نہیں، شیخ شریف حاتم نے ”المرسل الخفي وعلاقته بالتدليس“ (۱/۲۰۹، ۲۱۰) میں سند کے خلل کی نشاندہی کی ہے، اللہ تعالیٰ انہیں جزائے خیر عطا فرمائے۔

صحابۂ کرام کے اس لحاظ پر اہل اصطلاح مبارکباد کے مستحق ہیں، لیکن جس علت کی وجہ سے انہوں نے صحابۂ کرام کا لحاظ کیا ہے، اس علت کی وجہ سے ائمہ تابعین، ائمۂ اتباع تابعین، اور دیگر ائمہ کا بھی لحاظ کرنا چاہیے، اور وہاں بھی یہ لفظ استعمال نہ کرنا چاہیے، بلکہ ارسال کا لفظ استعمال کرنا چاہیے تھا، ایسا ہوتا تو اچھا تھا لیکن ایسا ہوا نہیں، البتہ کہیں کہیں بعض ائمہ کے بارے میں یہ نکتہ بیان کیا کہ ان پر تدلیس کے لفظ کا اطلاق نہیں کرنا چاہیے، جیسے: امام مالک اور امام بخاری کے سلسلے میں حافظ ابن حجر اور سخاوی نے کچھ باتیں کی ہیں، لیکن ظاہر ہے، یہ صرف ان حضرات کی خصوصیت نہیں، بلکہ سب ائمہ کے بارے میں یہی بات ہے۔

الحاکم ابوعبداللہ نے ”معرفة علوم الحديث“ میں اس سلسلے میں ایک شاندار بات کی ہے، فرمایا:

”ففي هؤلاء الأئمة المذكورين بالتدليس من التابعين جماعة وأتباعهم، غير أني لم أذكرهم؛ فإن غرضهم من ذكر الرواية أن يدعوا إلى الله عز وجل، فكانوا يقولون: قال فلان، لبعض الصحابة، فأما غير التابعين فأغراضهم فيه مختلفة.“ (معرفة علوم الحديث، الحاكم النيسابوري، ص: ۳۴۰، نوع: ۲۶)

ائمہ کا مقصد لوگوں کی رہنمائی اور خیر خواہی کے لیے روایت بیان کرنا تھا، حدیث کا متن بیان کرنا ان کے پیش نظر تھا، تدلیس ان کا مقصد نہیں تھا، اب ہوا یہ کہ اس میں صورت تدلیس کی بن گئی، اور اسلوب بیان ایسا ہو گیا کہ اس پر تدلیس کی تعریف صادق آجاتی ہے، اس لیے ائمہ کو ایسا الزام دینا درست نہیں ہے، حاکم ابوعبداللہ کی یہ بات قابل صد تعریف ہے، کاش کہ دوسرے اہل مصطلح بھی ان کی اس بات کو نقل کرتے اور تدلیس کی بحث کو اسی بات سے شروع کرتے!

بہر حال آپ اصطلاحا تدلیس کا اطلاق کریں یا نہ کریں، تدلیس مذموم وہ ہے جس میں ایہام بالقصد ہو، اگر ایہام بالقصد نہیں ہے تو اس کی وجہ سے کسی کو مذمت کا مورد ٹھہرانا غلط ہے، اصطلاحی طور پر اگر اس عمل کو تدلیس کہنا بھی ہو تب بھی ادب علم کا تقاضا یہ ہے کہ ان پر لفظ ''مدلس'' کا اطلاق نہ کیا جائے۔

اصطلاح والے تو چلے گئے، آپ نے اصطلاح پیدا تو نہیں کرنی، اس لیے اگر فنی طور پر کسی کے بارے میں یہ بات بیان کرنی ہو کہ فلاں شخص کو جن حضرات سے سماع موجود ہے، ان سے وہ بالواسطہ سنی ہوئی روایت کو بھی حذف واسطہ کے ساتھ بیان کر دیتے تھے، تو کم از کم ائمہ اور محتاط اکابر ثقات کے بارے میں یوں نہ کہیں: ''فلان مدلس''، بلکہ یوں کہیں: ''وصفه فلان بالتدليس، نسبه بعضهم إلى التدليس''، اس طرح کی اخف تعبیرات استعمال کرنی چاہئیں۔

''تدلیس الاسناد'' کی مثال:

''مثال ذلك: ما روينا عن علي بن خشرم قال: كنا عند ابن عيينة فقال: الزهري، فقيل له: حدثكم الزهري؟ فسكت، ثم قال: الزهري، فقيل له: سمعته من الزهري؟ فقال: لا، لم أسمعه من الزهري، ولا ممن سمعه من الزهري، حدثني عبدالرزاق عن معمر عن الزهري.''

یہاں سفیان بن عیینہ نے سند کو ''الزهري'' کہہ کر شروع کیا، اس سے پہلے کوئی صیغۂ ادا استعمال نہیں کیا، اب وہ زہری کے شاگرد ہیں، اس لیے ظاہر یہی ہے کہ انہوں نے خود سنی ہو، لیکن چوں کہ شاگردوں کو ان کی عادت معلوم تھی، اس لیے انہوں نے استفسار کیا: آپ سے زہری نے خود بیان کیا؟ خاموش رہے، پھر کہا گیا: آپ نے زہری سے سنا؟ تو کہا: نہیں، میں نے زہری سے نہیں سنا اور نہ اس سے سنا جس نے زہری سے سنا، بلکہ مجھے عبدالرزاق عن معمر عن الزہری سے یہ روایت ملی ہے۔

سفیان بن عیینہ ایسا کرتے تھے، لیکن وہ ثقات سے سنی ہوئی روایات ہی میں ایسا کرتے

تھے، غیر ثقہ سے تدلیس کرنے سے وہ بالکل پاک تھے، چنانچہ ابن حبان، امام ابن عبد البر وغیرہ نے اس کی تصریح کی ہے، مذکورہ مثال میں بھی دیکھیں کہ جن دو واسطوں کو انہوں نے حذف کیا تھا، دونوں ہی مشہور ثقہ، بلکہ امام ہیں۔

تدلیس کی قسمیں:

تدلیس کی کئی صورتیں ہیں، لیکن بنیادی تقسیم یہی ہے کہ تدلیس کی دو قسمیں ہیں: ایک ہے: "تدليس الإسناد" اور دوسری ہے "تدليس الشيوخ"۔

"تدليس الإسناد" یہ ہے کہ ایسے شیخ سے، جن سے لقاء و سماع ثابت ہے ان سے غیر مسموع روایت کو مبہم صیغۂ ادا سے بیان کرے، "تدليس الإسناد" کی حقیقت یہی ہے، اس کی مختلف صورتیں ہو سکتی ہیں، ان صورتوں کے لحاظ سے مختلف نام بھی مصطلح کی کتابوں میں آتے ہیں۔ "تدليس الإسقاط"، "تدليس القطع"، "تدليس التسوية" اور "تدليس العطف"، ان سب میں "تدليس الإسناد" کی حقیقت موجود ہے، ان اصطلاحات کی شرح آپ "فتح المغيث" میں دیکھ سکتے ہیں، البتہ "تدليس التسوية" سے متعلق کچھ عرض کیے دیتا ہوں:

"تدليس التسوية" اور "التسوية بالإرسال":

"تدليس التسوية" یہ ہے کہ اپنے شیخ سے تو بیان کردہ روایت سنی ہو، اس لیے یہاں "حدثنا" یا "سمعت" صریح صیغۂ ادا بھی استعمال کیا، لیکن اوپر جا کر دو ایسے راویوں کے درمیان سے واسطہ حذف کر دے، جن میں لقاء و سماع موجود ہے، ظاہر ہے کہ اس میں واضح طور پر ایہام موجود ہے، خاص طور پر اگر دونوں کے درمیان سے ضعیف کو حذف کیا ہو تو روایت "ثقة عن ثقة" ہو جائے گی، حالاں کہ روایت "ثقة عن ضعيف عن ثقة" ہے، اس لیے یہ خطرناک تدلیس ہے اور ایسا کرنے والا اپنی تدلیس کی ذمہ داری گویا اپنے شیخ پر ڈالنا چاہتا ہے، اور یہ خطرناک ہونے کی دوسری جہت ہے۔

اور اوپر جا کر اگر ایسے دو راویوں کے درمیان سے واسطہ حذف کر دے، جن کے مابین

لقاء وسماع ہی ثابت نہ ہو تب یہ بھی تسویہ ہے، لیکن "تسوية بالإرسال" ہے، کیوں کہ یہاں کوئی بڑا ایہام نہیں ہے، کیوں کہ جب معلوم ہے کہ ان دونوں میں ملاقات نہیں ہے تو لامحالہ کوئی واسطہ درمیان میں موجود ہے، جب کہ پہلی صورت میں چوں کہ ملاقات موجود ہے، اس لیے ظاہر یہ ہے کہ ان کے درمیان کوئی واسطہ نہ ہو۔

"تدليس التسوية" کی مثال:

ابن ابی حاتم لکھتے ہیں: "وسمعت أبي و ذكر الحديث الذي رواه إسحاق بن راهويه، عن بقية، قال: حدثني أبو وهب الأسدي قال: حدثنا نافع عن ابن عمر قال: "لا تحمدوا إسلام امرئ حتى تعرفوا عقدة رأيه.

قال أبي: هذا الحديث له علة قَلَّ من يفهمها؛ روى هذا الحديث عبيد الله بن عمرو، عن إسحاق بن أبي فروة، عن نافع عن ابن عمر، عن النبي صلى الله عليه وسلم، وعبيد الله بن عمرو كنيته: أبو وهب، وهو أسدي، فكأن بقية بن الوليد كنى عبيد الله بن عمرو، ونسبه إلى بني أسد؛ لكيلا يفطن به حتى إذا ترك إسحاق بن أبي فروة من الوسط لا يهتدى له، وكان بقية من أفعل الناس لهذا.

وأما ما قال إسحاق في روايته عن بقية، عن أبي وهب: "حدثنا نافع" فهو وهم، غير أن وجهه عندي: أن إسحاق لعله حفظ عن بقية هذا الحديث، ولما يفطن لما عمل بقية من تركه إسحاق من الوسط، وتكنيته عبيد الله بن عمرو، فلم يفتقد لفظ بقية في قوله: "حدثنا نافع أو عن نافع" (كتاب العلل: ص: ۱۳۳۲)

یہ "تدليس التسوية" کی مثال ہے، بقیہ تدلیس میں مشہور ہیں، یہاں بقیہ نے "تدليس التسوية" کا راستہ ہموار کرنے کے لیے پہلا کام "تدليس الشيوخ" کا کیا، عبید اللہ بن عمرو جو نام سے مشہور ہیں، ان کو کنیت سے ذکر کیا، ابو وہب کنیت معروف نہیں ہے، پھر ان کے قبیلے کی طرف نسبت کی؛ حالاں کہ ان کے نام کے ساتھ یہ نسبت بھی معروف نہیں؛ تا کہ آگے چل کر

جب واسطہ حذف کریں تو واضح نہ ہو، کیوں کہ اگر عبید اللہ کا نام لیتے تو یہ معلوم ہے کہ وہ یہ روایت اسحاق بن ابی فروہ سے نقل کرتے ہیں، اس لیے عبید اللہ عن نافع کہتے تو پتہ چل جاتا کہ بقیہ نے واسطہ حذف کر دیا ہے، عبید اللہ، نافع کے شاگرد ہیں، لیکن یہ روایت بالواسطہ سنی ہے، تو بقیہ نے ایسے دو راویوں کے درمیان سے واسطہ حذف کر دیا، جن میں لقاء وسماع ثابت ہے، یہ ہے: "تدلیس التسویة" یا "التسویة بالتدلیس"۔

"تسویة بالإرسال" کی مثال:

اس کی مثال حافظ نے "النکت" میں ذکر کی ہے، لکھتے ہیں:

"ومثال ما لا يدخل في التدليس ما ذكره ابن عبد البر وغيره أن مالكاً سمع من ثور ابن زيد أحاديث، عن عكرمة، عن ابن عباس رضي الله عنهما: ثم حدث بها عن ثور، عن ابن عباس، وحذف عكرمة؛ لأنه كان لا يرى الاحتجاج بحديثه.

فهذا مالك قد سَوَّى الإسناد بإبقاء من هو عنده ثقة، وحذف من ليس عنده بثقة، فالتسوية قد تكون بالتدليس، وقد تكون بالإرسال، فهذا تحرير القول فيها."

(النکت:۲/۶۱۸)

حافظ نے "التسویة بالإرسال" کی یہ مثال ذکر کی ہے، مثال تو اپنی جگہ ٹھیک ہے، امام مالک نے اپنے شیخ کا نام حذف نہیں کیا، بلکہ شیخ کے شیخ کا نام حذف کر دیا، وہ ہیں عکرمہ، امام مالک نے اپنے شیخ ثور اور ابن عباس رضی اللہ عنہ کے درمیان کا واسطہ حذف کر دیا، ظاہر ہے کہ ثور اور ابن عباس کے درمیان لقاء وسماع تو کیا، معاصرت بھی ثابت نہیں، لہذا یہ تدلیس کی صورت نہیں، ارسال کی صورت ہے، لیکن واسطہ حذف کرنے والے (امام مالک) عکرمہ کے شاگرد تو نہیں، بلکہ ثور کے شاگرد ہیں، اس لیے یہ "تسویة بالإرسال" ہوا۔

لیکن ان کی یہ بات کہ امام مالک، عکرمہ سے احتجاج نہیں کرتے تھے، محل نظر ہے، عکرمہ اجل تابعین میں سے ہیں، اگرچہ امام شافعی اور سعید بن مسیب سے ان کے بارے میں کلام

کرنا منقول ہے، لیکن امام ابن عبد البر نے ذکر کیا ہے کہ امام مالک، عکرمہ سے روایت لیتے ہیں اور اس بات کی نفی کی ہے کہ امام مالک نے اس روایت میں عکرمہ کا ذکر کسی ناپسندیدگی کی وجہ سے چھوڑا ہو۔ عبارت یہ ہے:

"حديث ثانٍ لثور بن زيد مقطوع: مالك عن ثور بن زيد الديلي، عن عبد الله بن عباس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم ذكر رمضان فقال: لا تصوموا حتى تروا الهلال، ولا تفطروا حتى تروه، فإن غم عليكم فأكملوا العدة ثلاثين.

هكذا هذا الحديث في الموطأ عند جماعة الرواة عن مالك، عن ثور بن زيد، عن ابن عباس، ليس فيه ذكر عكرمة، والحديث محفوظ لعكرمة، عن ابن عباس، وإنما رواه ثور، عن عكرمة، وقد روي عن روح بن عبادة هذا الحديث، عن مالك عن ثور، عن عكرمة، عن ابن عباس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم ذكر رمضان. ثم ساقه إلى آخره سواء، وليس في الموطأ في هذا الإسناد عكرمة."

وزعموا أن مالكا أسقط ذكر عكرمة منه: لأنه كره أن يكون في كتابه؛ لكلام سعيد بن المسيب وغيره فيه، ولا أدري صحة هذا؛ لأن مالكا قد ذكره في كتاب الحج، وصرح باسمه، ومال إلى روايته عن ابن عباس، وترك رواية عطاء في تلك المسألة، وعطاء أجل التابعين في علم المناسك والثقة والأمانة.

روى مالك، عن أبي الزبير المكي، عن عطاء بن أبي رباح، عن عبد الله بن عباس أنه سئل عن رجل وقع على امرأته وهو بمنى قبل أن يفيض، فأمره أن ينحر بدنة، وروى مالك أيضًا عن ثور بن زيد الديلي، عن عكرمة مولى ابن عباس قال: أظنه عن ابن عباس أنه قال: الذي يصيب أهله قبل أن يفيض يعتمر ويهدي. وبه قال مالك.

قال أبو عمر: عكرمة مولى ابن عباس من جلة العلماء، لا يقدح فيه كلام من تكلم فيه؛ لأنه لا حجة مع أحد تكلم فيه، وقد يحتمل أن يكون مالك جبن عن الرواية عنه؛

لأنه بلغه أن سعيد بن المسيب كان يرميه بالكذب، ويحتمل أن يكون لما نسب إليه من رأى الخوارج، وكل ذلك باطل عليه إن شاء الله.

وقد قال الشافعي في بعض كتبه: نحن نتقي حديث عكرمة، وقد روى الشافعي عن إبراهيم بن أبي يحيى والقاسم العمري وإسحاق بن أبي فروة، وهم ضعفاء متروكون، وهؤلاء كانوا أولى أن يتقى حديثهم، ولكنه لم يحتج بهم في حكم، وكل أحد من خلق الله يؤخذ من قوله ويترك، إلا رسول الله صلى الله عليه وسلم." (التمهيد لابن عبد البر: ۲/۲٦-۲۷)

بہر حال "التسوية" میں اپنے شیخ کے حذف کے بجائے اوپر کی سند سے راوی حذف کر دیا جاتا ہے، یہ محذوف، ثقہ بھی ہوسکتا ہے اور ضعیف بھی ہوسکتا ہے، جب ضعیف ہو تو خطر ناک بات ہے۔

"التسوية بالإرسال" کی صورت میں خطرہ کم ہے، کیوں کہ سند منقطع ہوتی ہے، اس لیے واضح غرر نہیں ہے، لیکن جہاں دونوں میں لقاء وسماع ثابت ہو اور ان کے درمیان راوی حذف کیا گیا ہو تو بہت مشکل بات ہے اور اگر محذوف راوی، متروک یا متہم ہو تب تو بہت ہی خطرناک بات ہے۔

بقیہ ایسا کر دیتے تھے: "وكان بقية من أفعل الناس لهذا"، اس لیے ابو مسہر غسانی نے سجع ملا کر کہہ دیا: "أحاديث بقية ليست نقية، فكن منها على تقية." (سير أعلام النبلاء: ۸/۵۲۳)

ملاحظہ: تدلیس میں یہ ضروری ہے کہ صیغۂ ادا محذوف ہو، یا مبہم ہو، ورنہ تو صاف جھوٹ بن جائے گا، لیکن "علل ابن ابی حاتم" کے حوالے سے ذکر کردہ مثال میں یہاں آپ دیکھ رہے ہیں کہ صیغۂ ادا مبہم نہیں ہے بلکہ "حدثنا" آیا ہے، یہ وہم ہے، بقیہ ایسا ہی کرتے تھے کیوں کہ ان کے صدق واتقان میں کوئی شبہ نہیں ہے، بلکہ ان کا صدق بہت پکا ہے، ورنہ ایسی سخت تدلیس کرنے کے بعد کذابین ومتہمین کی فہرست میں نہ آنا مشکل ہے، اسی کو امام ابو حاتم نے

بیان فرمایا کہ یہ غلطی ہے اور اس کی وجہ یہ بیان کی کہ اسحاق بن راہویہ کو بقیہ کی تدلیس کا اندازہ نہیں ہوا ہوگا، اس لیے بقیہ کے صیغے کی طرف زیادہ توجہ نہیں کی، اس لیے جادہ پر چلتے ہوئے" حدثنا" روایت کردیا، ورنہ بقیہ نے یہاں دراصل "عن" یا "قال" جیسا کوئی مبہم لفظ ہی بتایا ہوگا۔

دوسری قسم: "تدلیس الشیوخ":

القسم الثاني: تدليس الشيوخ، وهو أن يروي عن شيخ حديثا سمعه منه فيسميه، أو يكنيه، أو يَنْسُبَه، أو يصفه بما لا يُعرف به؛ كي لا يُعرف.

مثاله: ما روي لنا عن أبي بكر بن مجاهد الإمام المقرئ أنه روى عن أبي بكر عبد الله بن أبي داود السجستاني، فقال: حدثنا عبد الله بن أبي عبد الله، وروى عن أبي بكر محمد بن الحسن النقاش المفسر المقرئ فقال: حدثنا محمد بن سند، نسبه إلى جد له. والله أعلم.

"تدلیس الشیوخ" کا دوسرا نام "تدلیس الأسماء" ہے، یہاں واسطہ کا حذف نہیں ہوتا، لیکن شی کا معروف نام نہیں لیا جاتا، بلکہ غیر معروف اور اجنبی نام لے لیا جاتا ہے۔

"بما لا یُعرف به" کی قید اتفاقی ہے، مقصود یہ ہے کہ اس نام سے مشہور نہ ہو، یہ بات حافظ نے "النکت" میں ذکر کی ہے اور اس کے ساتھ مثال بھی ذکر کی ہے، فرماتے ہیں: "ليس قوله "بما لا يُعرف به" قيدا فيه، بل إذا ذكره بما يُعرف به، إلا أنه لم يَشْتَهر به، كان ذلك تدليسا، كقول الخطيب:

أخبرنا علي بن أبي علي البصري. ومراده بذلك أبو القاسم علي بن أبي علي المحسن بن علي التنوخي، وأصله من البصرة، فقد ذكره بما يعرف به، ولكنه لم يشتهر بذلك، وإنما اشتهر بكنيته، واشتهر أبوه باسمه، واشتهرا بنسبتهما إلى القبيلة، لا إلى البلد.

ولهذا نظائر، كصنيع البخاري في الذهلي؛ فإنه تارة يسميه فقط بقوله: حدثنا محمد بن عبد الله، فينسبه إلى جده، وتارة يقول: حدثنا محمد بن خالد، فينسبه إلى

والد جده و كل ذلك صحيح، إلا أن شهرته إنما هي: محمد بن يحيى الذهلي والله الموفق." (النکت: ۲/ ۶۱۵، ۶۱۶)

تدلیس کا حکم:

دونوں قسموں کا تعارف بیان کرنے کے بعد اب حکم بیان کرتے ہیں، پہلے "تدليس الإسناد" کا حکم ذکر کیا ہے: "أما القسم الأول فمكروه جدًا، ذَمَّه أكثر العلماء، وكان شعبة من أشدهم ذما له، فروينا عن الشافعي الإمام (رضي الله عنه) عنه أنه قال: "التدليس أخو الكذب" وروينا عنه أنه قال: "لأن أزني أحب إلي من أن أدلس." وهذا من شعبة إفراط محمول على المبالغة في الزجر عنه والتنفير."

تدلیس کی مذمت کے بارے میں "الكامل لابن عدي"، "معرفة علوم الحديث" اور "الكفاية" میں اور بھی اقوال موجود ہیں اور حقیقت یہ ہے کہ جہاں واقعی غرر اور دھوکے کے لیے "تدلیس" ہو، اس کی جتنی بھی مذمت کی جائے، مبالغہ نہیں ہے، البتہ شعبہ سے جو الفاظ منقول ہیں، ایسے الفاظ مناسب نہیں ہیں، ابن الصلاح نے بھی تعبیر کے اس افراط کی طرف اشارہ کیا ہے، حضرت شیخ عبدالفتاح ابوغدہ بھی ان الفاظ پر خفگی کا اظہار فرماتے تھے۔

ایک مرجوح، بلکہ متروک رائے کا ذکر:

"ثم اختلفوا في قبول رواية مَنْ عُرِف بهذا التدليس، فجعله فريق من أهل الحديث والفقهاء مجروحا بذلك، وقالوا: لا تقبل روايته بحال، بين السماع أولم يبين."

اہل حدیث اور فقہاء کے ایک فریق کا مسلک یہ بیان کیا کہ انہوں نے تدلیس کی وجہ سے راوی کو مجروح قرار دیا ہے اور یہ کہا ہے کہ اب اس کی روایت ہی قبول نہیں، خواہ سماع کی تصریح کرے یا نہ کرے، وجہ اس کی شاید یہ ہے کہ ان کے خیال کے مطابق تدلیس، کذب ہے، اور کاذب کی روایت قبول نہیں کی جاتی۔

ہم (مولانا عبدالمالک دامت برکاتہم) نے مرسل کی بحث میں تفصیل سے بیان کیا تھا کہ

مذاہب بیان کرنے میں تساہل ہوتا رہتا ہے اور کبھی بعض ایسے مذہب بھی ذکر کر دیے جاتے ہیں، جن کا خارج میں کوئی قائل نہیں ہوتا، یہ مذہب بھی اسی نوعیت کا ہے، محدثین یا فقہاء کا ایسا کوئی فریق نہیں ہے، جو کسی راوی کو صرف تدلیس کی وجہ سے مجروح قرار دے کر اس کی روایت کو مردود قرار دے، یہ تو کوئی سطحی شخص ہی کر سکتا ہے اور وہ بھی عملی میدان میں اس قاعدے پر چل نہیں سکتا۔

یہ مذہب کیسے وجود میں آ گیا؟ بظاہر اس کی دو وجہ معلوم ہوتی ہیں:

(۱) تدلیس کی مذمت میں ائمہ سے مختلف اقوال منقول ہیں، عوف بن ابی جمیلہ اور حماد بن زید سے منقول ہے کہ "التدليس كذب" اور شعبہ سے ایک قول منقول ہے کہ "التدليس أخو الكذب" (الکامل: ۱/۳۳) تو اس سے کسی نے یہ استنباط کر لیا کہ تدلیس حرام ہے، اس لیے مدلس مرتکب حرام ہوا، اور مرتکب حرام فاسق ہے اور فاسق کی روایت قبول نہیں، اس لیے مدلس کی روایت قبول نہیں!

لیکن یہ استنباط غلط ہے؛ کیوں کہ شعبہ جو تدلیس کی مذمت میں سب سے آگے ہیں، وہ بھی ایسے حضرات سے روایت کرتے ہیں جن کو تدلیس سے موسوم کیا گیا ہے، اسی طرح ابو عاصم اور دیگر وہ سب حضرات بھی جن سے تدلیس کی مذمت منقول ہے، مدلس کو اس وجہ سے مطلق مجروح قرار نہیں دیتے۔

ابوالحسن ابن القطان نے فرمایا: "جب مدلس "سمعت" یا "حدثنا" کہے تو وہ بالاتفاق قبول ہے"۔ ابن حجر نے "النكت" میں اس قول کو نقل کیا ہے اور اب تو آپ اسے براہ راست ابن القطان ہی کی کتاب میں دیکھ سکتے ہیں، "بيان الوهم والإيهام الواقعين في كتاب الأحكام لعبد الحق الإشبيلي" کی مراجعت کریں، شاید ۲/۸۹ ۳ والی عبارت جو یحییٰ بن ابی کثیر سے متعلق ہے، اس سے حافظ نے روایت بالمعنی کے طور پر مذکورہ عبارت کی تلخیص فرمائی ہے۔

(۲) دوسری وجہ یہ معلوم ہوتی ہے کہ تدليس التسويه کرنے والوں کے بارے میں بعض حضرات کی رائے یہ ہوئی کہ ان کی روایت کو قبول نہ کیا جائے، بلکہ رد کیا جائے، کیوں کہ "تدليس

التسوية" میں ایسا ہوسکتا ہے کہ کسی کذاب کو درمیان سے ہٹا کر سند "ثقة عن ثقة" کر دی جائے، اس میں اور وضع کرنے میں کوئی فرق نہیں ہے، اگر کوئی "تدليس التسوية" کرے اور کذاب کو حذف کرے تو ایسے شخص کی عدالت مجروح ہو جائے گی، لہذا جن حضرات نے کہا کہ مدلس کی روایت ہی قبول نہیں ہونی چاہیے، وہ اس طرح کے مدلس کے بارے میں شاید کہا ہو!

لیکن "تدليس التسوية" کی مختلف صورتیں ہیں، ہر صورت کا یہ حکم نہیں ہوسکتا، البتہ ان میں سے ایک صورت ایسی ہے جس کا مرتکب مجروح ہوتا ہے، وہ یہ کہ کوئی شخص، منکر و موضوع اور باطل روایت کو جان بوجھ کر اس انداز سے روایت کرے کہ سند "ثقة عن ثقة" ہو جائے، ایسا کوئی آدمی مل جائے تو اسے مجروح قرار دیا جائے۔

خلاصۂ بحث:

خلاصہ یہ ہے کہ یہاں جو کہا گیا ہے کہ فقہاء ومحدثین کی ایک جماعت کے نزدیک تدلیس کا مرتکب راوی مجروح ہو جاتا ہے، یہ دراصل کسی ذمہ دار محدث یا فقیہ کا قول نہیں ہے، جن حضرات نے ایسی بات ان کی طرف منسوب کی ہے ان کو یا وہم ہو گیا ہے، یا نفس تدلیس کی مذمت کو دیکھتے ہوئے یہ خیال پیدا ہو گیا، یا "تدليس التسوية" کی وجہ سے بعض حضرات نے یہ تجویز پیش کی، جیسے: ابو الحسن ابن القطان کی ایک عبارت اور ابن امیر حاج کی "التقرير والتحبير شرح التحرير" کی بحث سے اندازہ ہوتا ہے، الغرض اسے مذہب کسی نے نہیں بنایا کہ ایسی تدلیس کرنے والے مجروح، یا مطلقاً خارج از احتجاج ہیں، پھر وہ تجویز بھی جیسا کہ ہم نے ذکر کیا، صرف ایک جگہ چل سکتی ہے، دیگر جگہوں میں چوں کہ تاویل کی گنجائش ہے، اس لیے وہاں جرح نہیں ہوگی۔

"ميزان الاعتدال" (ج:۳،ص: ۵۶۳، ط:علی البجلوی) میں محمد بن سعید المصلوب کے ترجمے میں ابن الجوزی کی بات نقل فرمائی ہے:

"مَنْ دَلَّسَ كذاباً فالإثم له لازم؛ لأنه آثر أن يؤخذ في الشريعة بقول باطل."

یہاں ابن الجوزی نے حکم کا جو مناط بیان فرمایا ہے، اس کا خیال رکھنا ضروری ہے۔

فائدہ: تحقیق مسائل کا ایک طریقہ:

اگر آپ اصول حدیث کے کسی مسئلے پر تحقیق کرنا چاہتے ہیں تو اس بحث میں جن رواۃ کا ذکر آتا ہے، ان کو "سیر أعلام النبلاء" اور "میزان الاعتدال" میں دیکھیں تو بہت اہم اصولی فوائد مل جائیں گے اور عموماً ان کی بات جچی تلی اور پکی ہوتی ہے، مثلاً: بدعت کا مسئلہ دیکھنا ہو تو موسوم بالتدلیس کے تراجم، تلقین کا مسئلہ دیکھنا ہو تو تلقین سے موسوم حضرات کے تراجم دیکھتے جائیں، کہیں نہ کہیں ذہبی کوئی اصولی بات فرما دیتے ہیں، تدلیس کے لیے بھی آپ تدلیس سے موسوم حضرات کے تراجم کا ان کی کتابوں میں مطالعہ کریں۔

تنبیہ:

ایک بات یہ بھی ذکر کر دوں کہ یہ جو کہا جاتا ہے کہ مدلس کا عنعنہ مردود ہے، یوں تو علی العموم یہ بات درست ہی نہیں، تاہم جنہوں نے بھی ایسا کہا ہے، انہوں نے ایسا مجازاً کہا ہے، وہ کہنا چاہتے ہے کہ مدلس کا عنعنہ، منقطع ہے، جب منقطع ہے تو اس میں منقطع کا حکم جاری ہوگا، چوں کہ عام قول یہی ہے کہ منقطع، مردود ہے، اس لیے براہ راست یہی لفظ (مردود) اطلاق کر دیتے ہیں، اصل علمی لفظ "منقطع" ہے، اور اسے منقطع کہنا بھی احتیاط پر مبنی ہے، ورنہ یہ نہیں کہ ہر عنعنہ میں واقعی انقطاع کی دلیل موجود ہے، بس احتیاطاً منقطع کہہ دیا جاتا ہے، ہاں مدلس کی تدلیس کردہ روایت، یعنی جہاں اسقاط واسطہ پر مستقل ثبوت موجود ہے، اسے منقطع کہنا مجاز نہیں، بلکہ حقیقت ہے۔

"تدلیس الشیوخ" کا حکم:

ابن الصلاح نے فرمایا:

"وأما القسم الثاني: فأمره أخف، وفيه تضييع للمروي عنه، وتوعير لطريق معرفته على من يطلب الوقوف على حاله وأهليته، ويختلف الحال في كراهة ذلك بحسب الغرض الحامل عليه، فقد يحمله على ذلك كون شيخه الذي غَيّر سمته غير ثقة، أو كونه

متأخر الوفاة، قد شاركه في السماع منه جماعة دونه، أو كونه أصغر سناً من الراوي عنه، أو كونه كثير الرواية عنه فلا يحبُّ الإكثار من ذكر شخص واحد على صورة واحدة.

وتسمح بذلك جماعة من الرواة المصنفين، منهم: الخطيب أبو بكر، فقد كان لهجاً به في تصانيفه، والله أعلم."

خطیب بغدادی کے بارے میں جو فرمایا ہے اس کی مثالیں آپ "مقدمة ابن الصلاح" کی "النوع الثامن والأربعون: معرفة من ذكر بأسماء مختلفة أو نعوت متعددة" میں دیکھ سکتے ہیں۔

"تدليس الشيوخ" کے حکم سے متعلق مزید تفصیل معلوم کرنے کے لیے "النكت" کا مطالعہ کریں، ڈاکٹر عائشہ بنت الشاطی کے نسخے میں ابن الصلاح کے حاشیہ کا مطالعہ کریں، اور "التقييد والايضاح" میں عراقی کی بات دیکھیں، اور "الموقظة" کی بات بھی ضرور ملاحظہ کریں، اسی طرح رواۃ موسومين بتدليس الشيوخ / تدليس الاسماء کے تراجم کی طرف بھی مراجعت کرنا چاہیے، "سير أعلام النبلاء"، "ميزان الاعتدال" اور ان کے مصادر اور مصادر المصادر میں ان کے تراجم پڑھنا چاہیے، عمل کی کتابوں میں ایسے روات کے مرویات کا مطالعہ کرنا چاہیے۔

المرسل الخفي:

حافظ ابن الصلاح، اور ان کے بعد بہت سے حضرات نے تدلیس کی تعریف میں دو صورتوں کو شامل کیا ہے: (۱) راوی کا ایسے شیخ سے غیر مسموع روایت کو مبہم الفاظ سے روایت کرنا، جس سے اس کو لقاء و سماع حاصل ہے۔ (۲) راوی کا اپنے ہم عصر شیخ، جن سے ان کی ملاقات نہیں، ان سے کسی غیر مسموع روایت کو حذف واسطہ کے ساتھ اس انداز سے روایت کرنا کہ گویا ان سے لقاء اور سماع حاصل ہے۔

چنانچہ ابن الصلاح کے الفاظ یہ ہیں: "هو أن يروي عمن لقيه ما لم يسمعه منه موهما أنه سمعه منه، أو عمن عاصره ولم يلقه موهما أنه قد لقيه وسمعه منه."

لیکن حافظ ابن حجر کو اصرار ہے کہ تدلیس میں صرف پہلی صورت شامل ہے، دوسری صورت کو تدلیس نہیں کہنا چاہیے، بلکہ "المرسل الخفی" کہنا چاہیے، چنانچہ انہوں نے "النکت"، "شرح النخبة" اور "طبقات المدلسین" اور دیگر جگہوں میں ان دونوں صورتوں کو الگ الگ کرنے پر زور دیا ہے۔

بہر حال حافظ ابن حجر دونوں فرق پر بہت مصر ہیں، لیکن یہ معاملہ اصطلاح کا ہے، جو ایک تاریخ ہے، اس لیے ہمیں یہ دیکھنا ہے کہ اہل اصطلاح کے ہاں واقعہ کیا ہے؟ اس سلسلے میں یہ سمجھیے کہ ارسال کی تین صورتیں ہیں:

(۱) ایسے شخص سے بلا واسطہ روایت کرنا، جس کا زمانہ ہی نہیں ملا اور معاصرت کا شائبہ بھی نہیں ہے، اس ارسال کو "انقطاع" اور "ارسال" ہی کہا جاتا ہے، "تدلیس" کا استعمال یہاں نہیں ہے۔

(۲) دوسری صورت یہ ہے کہ راوی اور مروی عنہ دونوں معاصر ہیں، لیکن ملاقات نہیں ہے، جب ملاقات نہیں تو سماع نہیں ہے، لہذا یہاں بھی اتصال نہیں ہے، بلکہ "انقطاع" اور "ارسال" موجود ہے، محدثین کے ہاں اس صورت پر "ارسال" کا استعمال بکثرت موجود ہے، اسی طرح لفظ "تدلیس" کا استعمال بھی ہوا ہے، لیکن اتنا نہیں جتنا ارسال کا لفظ استعمال ہوا ہے۔

(۳) تیسری صورت یہ ہے کہ لقاء وسماع ثابت ہے، لیکن خاص طور پر وہ حدیث خود براہِ راست نہیں سنی، بواسطہ سنی ہے، لیکن جس واسطے سے سنی ہے اس کا ذکر نہیں کر رہا، مبہم لفظ سے براہ راست شیخ ہی سے روایت کر رہا ہے۔

اس صورت پر "تدلیس" کا لفظ ہی بکثرت استعمال ہوا ہے، کہیں کہیں لفظ "ارسال" بھی استعمال ہوا ہے، جیسا کہ صحابۂ کرام، مخضر مین اور وہ لوگ جو تدلیس کے عادی نہیں ہیں، ان کے ہاں کبھی تدلیس کی صورت بن جائے تو وہاں "ارسال" کا لفظ استعمال ہوا ہے، جیسے: امام مسلم نے ہشام بن عروہ کی اپنے والد سے حذف واسطہ سے روایت کرنے کو ارسال کہا ہے، اسی طرح امام بخاری کے ہاں یہ صورت بنی تو حافظ نے اس کو تعلیق کا نام دیا، اس استثنائی صورت کے علاوہ

جہاں لقاء وسماع ثابت ہو وہاں حذف واسطہ کے ساتھ روایت کرنے کو" تدلیس" ہی کہا گیا ہے۔

یہ ہے ائمۂ حدیث کے استعمال کی واقعی صورتحال! ان کے ہاں ان صورتوں میں اس طرح الفاظ استعمال ہوئے ہیں۔

اب جیسا کہ آپ نے دیکھا کہ پہلی اور دوسری صورت میں" ارسال" کی نوعیت ایک نہیں ہے، پہلی صورت میں انقطاع کے بارے میں کسی قسم کا شبہ نہیں ہے؛ کیوں کہ معاصرت ہی نہیں تو کس کو شبہ ہوگا کہ یہ سن کر روایت کر رہا ہوگا؟ جب کہ دوسری صورت میں معاصرت موجود ہے، وہاں شبہ ہوسکتا ہے، اس لیے متاخرین نے چاہا کہ دونوں میں فرق کریں، جب کہ متقدمین کو اس فرق کی ضرورت نہیں پڑی، متاخرین نے کہا کہ کیوں کہ دونوں جگہ ارسال کی نوعیت میں فرق ہے، اس لیے نام میں بھی فرق ہونا چاہیے، اور پھر یوں فرق کیا کہ جہاں معاصرت بالکل نہیں ہے، اس کو" انقطاع جلی" کا نام دیا، اور جہاں معاصرت ہے، اس کو" ارسال خفی" کا نام دیا۔

جلی اور خفی کی قید متقدمین کے ہاں نہیں ہے، متاخرین نے فرق کے لیے یہ قید لگا دی ہے، جب بالکل معاصرت نہ ہو تو اس کا نام" ارسالِ جلی" ہے، اور اگر معاصرت ہو تو اس کا نام "ارسال خفی"، اور روایت کا نام" المرسل الخفي" ہے۔

ارسال خفی کرنے والے کا حکم:

اب سوال یہ ہے کہ کیا موسوم بالتدلیس کے عنعنہ کا جو حکم ہے، ارسال خفی کرنے والے کا بھی وہی حکم ہے یا کچھ اور؟ اس کا جواب سمجھنے کے لیے پہلے آپ کو یہ سمجھنا ہے کہ ارسال خفی کی دو قسمیں ہیں:

ارسال خفی حقیقی اور ارسال خفی حکمی:

ارسال خفی حقیقی یہ ہے کہ ایسے معاصر سے بحذف واسطہ روایت کرے جس سے لقاء و سماع نہ ہونا طے شدہ ہے، جب ملاقات نہ ہونا طے شدہ ہے تو ضرور درمیان میں واسطہ حذف ہوگیا ہے، لہذا یہ حقیقی ارسال ہے اور معاصرت کی وجہ سے" خفی" ہے۔

ارسال خفی حکمی یہ ہے کہ ایسا معاصر جس سے لقاء وسماع کا امکان موجود ہے اور نفی کی دلیل

موجود نہیں ہے، ایسی روایات کو بہت سے محدثین منقطع کہتے ہیں، جیسے: ابو حاتم اور ابوزرعہ وغیرہ نے ایسی روایات کو مرسل کہا ہے، لیکن یہ انقطاع یا ارسال کا حکم حقیقتاً نہیں ہے؛ کیوں کہ عدم سماع کی کوئی دلیل نہیں ہے، احتیاطاً اس کو مرسل کہہ رہے ہیں، تو اس مرسل (خفی) میں ارسال حقیقی نہیں، بلکہ حکمی ہے، اس کو منقطع کے حکم میں رکھا، حالاں کہ منقطع ہونے کی متعین دلیل موجود نہیں ہے۔

ایسے معاصر (جہاں لقاء وسماع کا امکان موجود ہے، لیکن سماع کی نفی پر کوئی متعین دلیل موجود نہیں ہے) ان کی کسی خاص معنعن روایت میں واسطہ کا محذوف ہونا معلوم ہو جائے تو پھر وہ روایت "مرسل خفی" حقیقی ہو جائے گی۔

"مرسِل بالإرسال الخفي" کی اگر ایسی متعدد روایات مل جائیں، جن میں حذف واسطہ کا ثبوت مل گیا ہے تو بار بار ایسا ہونا بذات خود اس بات کا قرینہ ہے کہ ان کے مابین لقاء وسماع نہیں ہے، اگر لقاء وسماع ہوتا تو کہیں تو سماع کی صراحت ملتی، لیکن یہاں صراحت تو کیا ملے گی، بار بار واسطے کا انکشاف ہو رہا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ براہ راست کوئی روایت نہیں ہے۔

تو یہ صورت اگر چہ ارسال خفی کی ہے، لیکن اس کا حکم تدلیس کا ہے، ایسے شخص کا عنعنہ، مشکوک ہو جائے گا، اور منقطع کے حکم میں ہوگا، یہاں یہ نہیں کہا جائے گا کہ امکان لقاء موجود ہے، کیوں کہ معاصرت ہے، اس لیے امام مسلم کے مذہب کے مطابق اس کا عنعنہ، اتصال کے حکم میں ہے، کیوں کہ یہ تو ایسا ارسال ہے جس میں تدلیس سے بھی زیادہ غرر ہے، الغرض مرسل خفی کی یہ صورت تدلیس کے حکم میں ہے؛ اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ حافظ کا مطلقاً یہ کہنا "وان کانا مشترکین في الحکم" مخصص ہے۔

صاحب "منهج المتقدمين في التدليس" نے یہ طے کر دیا کہ جہاں ارسال خفی کی وجہ سے "تدلیس" کا اطلاق ہوا ہے، وہاں صیغہ دیکھنے کی ضرورت نہیں، یہ دیکھا جائے کہ دونوں میں لقاء وسماع ہے یا نہیں؟ اگر لقاء وسماع ہے تو ان کی سب روایات قبول ہیں، خواہ صیغۂ

تحدیث ہو یا عنعنہ، اور اگر لقاء وسماع ثابت نہیں تو منقطع ہے۔

موصوف نے مطلق قاعدہ بنا دیا کہ وہاں صیغۂ ادا کو دیکھو ہی نہیں، یہ درست نہیں ہے، اس سے بہتر بات شریف حاتم کی ہے کہ: "ارسال خفی میں جو لوگ مکثر ہیں، ان کے "عنعنہ عن المعاصر "میں توقف کیا جائے، توقف کا معنی یہ ہے کہ سماع کی تحقیق کی جائے گی، اگر سماع ثابت ہو جائے اور وہ معروف بالتدلیس نہ ہو تو سب متصل کے حکم میں ہیں"۔ اور میں (حضرت مولانا عبدالمالک صاحب دامت برکاتہم) یہ اضافہ کرتا ہوں کہ:

"الا یہ کہ ارسال خفی کی وہ صورت جو تدلیس کی نوعیت کی ہے، وہ موجود ہو، کیوں کہ اگر ایسا ہوا تو اس کے عنعنہ میں بھی توقف کرنا ہوگا، اگر چہ فی الجملہ سماع ثابت ہو، میرا یہ اضافہ قابل غور ہے، اس کی مزید تحقیق کی ضرورت ہے۔ (تلخیص از: محاضرات علوم الحدیث: ص:۴۳۹-۴۸۸)

حدیث مسند

(صفحہ نمبر ۱۶۶ کا تفصیلی کلام)

قال الحافظ ابن الصلاح رحمه الله في "مقدمته":

"ذكر أبو بكر الخطيب الحافظ رحمه الله: أن المسند عند أهل الحديث: هو الذي اتصل إسناده من راويه إلى منتهاه، وأكثر ما يستعمل ذلك فيما جاء عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، دون ما جاء عن الصحابة وغيرهم. وحكى أبو عمر عن قوم أن المسند لا يقع إلا على ما اتصل مرفوعا إلى النبي صلى الله عليه وسلم."

مسند وہ حدیث ہے جس کی سند متصل ہو، اس لحاظ سے جس روایت کی سند بھی متصل ہو وہ مسند کہلاتی ہے، خواہ وہ مرفوع ہو، یا موقوف ہو، یا مقطوع ہو، لیکن محدثین کا اکثر استعمال اور عام عرف یہ ہے کہ جو حدیث مرفوع بھی ہو اور متصل بھی ہو، اسے مسند کہا جائے گا، رفع اور اتصال جب یہ دونوں صفات جمع ہوں تو حدیث مسند کہلائے گی، محدثین کا عام عرف یہی ہے۔

البتہ اس کے خلاف استعمال بھی موجود ہے، جو قرائن سے معلوم ہو جاتا ہے؛ اس لیے اگر

کسی نے کسی حدیث کو مسند کہا ہو جب کہ اس کا انقطاع واضح ہو تو صرف مسند کے لفظ کو بنیاد بنا کر یہ نہیں کہہ سکتے کہ وہ اس کے نزدیک متصل ہے؛ کیوں کہ مرفوع غیر متصل کو بھی کبھی مسند کہہ دیا جاتا ہے، یہ اس وقت کہا جا سکتا تھا جب یہ کوئی ایسی متعین اصطلاح ہوتی جس کے خلاف کہیں بھی استعمال نہ ہوتا، جب کہ اس کے خلاف استعمال موجود ہے، بلکہ جو حضرات مسند کے لیے رفع اور اتصال دونوں شرطوں کے قائل ہیں، ان کے نزدیک بھی انقطاع خفی کے ہوتے ہوئے مسند کا اطلاق کر دیا جاتا ہے۔

مسانید کی کتابیں، جیسے: مسند احمد وغیرہ کا نام مسند اس لیے ہے کہ ان میں مسند روایات ہیں، سب مسانید میں عموماً بلاغات، مراسیل، موقوفات اور مقاطع نہیں ہوتیں، اکا دکا کہیں آ جائیں تو ممکن ہے، لیکن اصالۃً ان کتب کی وضع مسند احادیث کے لیے ہے، لیکن ان کتابوں میں منقطع خفی، جیسے: مدلس کا عنعنہ یا مزید في متصل الاسانید کے مقابلے میں جو مرسل ہے، اس طرح کی چیزیں بہر حال موجود ہیں، اس لیے کسی حدیث کے صرف کتب مسانید میں درج ہونے سے اس کے اتصال پر استدلال کرنا درست نہیں ہے، بات صرف اتنی ہے کہ عرف عام، رفع اور اتصال دونوں شرطیں موجود ہوں تو حدیث کو مسند کہا جاتا ہے، اس کے خلاف استعمال ہو تو قرینے سے معلوم ہو جاتا ہے، نکت ابن حجر میں اس موقع پر عمدہ بحث ہے۔

حدیث مسند اور کتاب مسند میں فرق:

ایک ہے حدیث مسند اور ایک ہے کتاب مسند، تصانیف حدیثیہ میں ایک عنوان مسند ہے، اس سے مراد وہ کتب ہیں جن میں مسند احادیث جمع کرنے کا التزام کیا گیا ہے اور مسند حدیث وہ ہے جس میں رفع اور اتصال دو قیدیں ملحوظ ہیں، لیکن کسی حدیث کے مسانید کی کتابوں میں درج ہو جانے سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ ہر قسم کے انقطاع سے خالی ہے۔

امام بخاری نے اپنی کتاب کا نام رکھا: "الجامع المسند الصحیح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه"، یہاں مسند کتاب کا عنوان نہیں ہے، بلکہ

اس طرف اشارہ ہے کہ اس کتاب میں تراجم الابواب کے تحت اگرچہ بہت سارے آثار، مقاطیع، معلقات اور مراسیل موجود ہیں، لیکن کتاب کی اصل وضع، احادیث مسندہ (مرفوعہ متصلہ) کی تخریج وتبویب کے لیے ہے۔

مسانید کا تعارف اور تاریخ جاننا بھی اہم ہے، حضرت نعمانی کا ایک مضمون "حضرت علی اور علوم نبوی" کے نام سے ایک رسالہ "مسند علی" کے مقدمے کے طور پر چھپا ہے، اس میں مسانید کا عمدہ تعارف ہے، مسانید میں بالخصوص مسند احمد میں صحیح وحسن احادیث کا بڑا ذخیرہ موجود ہے، اگرچہ ان میں صحت کی شرط ملحوظ نہ ہونے کی وجہ سے ضعاف ومناکیر بھی بکثرت موجود ہیں، جو مسانید چھپ گئی ہیں، ان کے شروع میں موجود "مقدمة التحقيق" کے بعض مباحث مواد اور حوالوں سے پر ہیں، ان سے بھی استفادہ کرنا چاہیے، مسند احمد پر محدث احمد شاکر کے "مقدّمة التحقيق" اور شیخ شعیب کے "مقدمة التحقيق" سے استفادہ کرنا چاہیے۔

مُسنِد:

ایک ہے: مسنِد (بکسر النون) یہ محدث کا لقب ہے، عصر روایت کے بعد محدثین کے جو القاب معروف ہوئے ہیں، ان میں ایک لقب یہ بھی ہے، اس کا اطلاق اس شیخ پر ہوتا ہے جو سند عالی سے کتب حدیث کی روایت کرتا ہو اور کتب حدیث کی روایت میں لوگوں کا مرجع ہو۔

مُسنَد ہونا صحیح ہونے کو مستلزم نہیں:

آخری بات یہ ہے کہ کسی حدیث کو مسند کہنے کا معنی یہ ہے کہ وہ مرفوع ہے اور اس کی متصل سند موجود ہے، لیکن وہ سند کیسی ہے؟ اس سند کی بنیاد پر اس کی صحت ثابت ہوتی ہے کہ نہیں؟ اس پر لفظ مسند دلالت نہیں کرتا، بلکہ تحقیق کر کے معلوم کرنا پڑے گا، کیوں کہ کسی حدیث کو مسند کہنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ ضرور صحیح ہو، چنانچہ التزام صحت کی شرط بتانے کے لیے صحیح بخاری اور صحیح مسلم کے ناموں میں "المسند" کا لفظ موجود ہوتے ہوئے "الصحيح" کے لفظ کا اضافہ کرنا پڑا۔ (محاضرات علوم الحدیث: ص:۲۶۰-۲۶۲)

کون سا نسخہ صحیح ہے؟:

(صفحہ نمبر ۲۱۱ کی مابقیہ گفتگو)

صحیح نسخہ وہ ہے جو اصل کا مقام حاصل کر چکا ہو اور کوئی نسخہ، اصل کا مقام اس طرح حاصل کرتا ہے کہ خود ناسخ یا کوئی اور با اعتماد آدمی اس نسخے کا مصنف کے نسخے کے ساتھ مقابلہ کرے، یا مصنف کے نسخے کے ساتھ مقابلہ کیے ہوئے کسی دوسرے نسخے کے ساتھ مقابلہ کرے، مثلاً: بخاری کے نسخے کے ساتھ فربری نے مقابلہ کیا، فربری کے نسخے کے ساتھ کشمیہنی یا سرخسی نے مقابلہ کیا، کشمیہنی کے نسخے کے ساتھ ابوذر نے مقابلہ کیا، اسی طرح آگے چلتا رہا، یہاں تک کہ ابو الحسن الیونینی کا زمانہ آیا، یونینی نے اپنے نسخے کو تمام نسخوں کے ساتھ مقابلہ کر کے تیار کیا، اس انداز سے ضروری ہے کہ مصنف کے نسخے کے ساتھ بلا واسطہ یا بالواسطہ یا بوسائط مقابلہ ہوتا رہے۔

مقابلے کی صحت کے لیے یہ شرط ہے کہ مقابلہ متقن ہو، اور متقن ہونے کے لیے شرط یہ ہے: (۱) جس نسخے کے ساتھ مقابلہ کیا جا رہا ہے، وہ نسخہ صحیح ہو۔ (۲) اور جو آدمی مقابلہ کر رہا ہے وہ اور اس کا ساتھی دونوں متیقظ اور ضابط ہوں۔ (۳) مقابلہ کرتے وقت دونوں حضرات تیقظ اور ذمے داری کا ثبوت دیں، کسی قسم کے تساہل کا شکار نہ ہوں۔

اس انداز سے جس نسخہ کا بھی دوسرے کسی صحیح نسخے کے ساتھ مقابلہ کیا گیا، وہ نسخہ اصلیہ کا مقام حاصل کر لے گا، اگر چہ مصنف کے نسخے کے ساتھ بوسائط کثیرہ مقابلہ کیا گیا ہو، لیکن اس میں کوئی شک نہیں کہ جو نسخہ مقابلے کے لحاظ سے مصنف کے نسخے سے زیادہ قریب ہو، وہ نسخہ اتقن ہوگا۔

کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ زمانے کے لحاظ سے ایک نسخہ قدیم ہے، لیکن مقابلہ کرنے والے میں اتقان کم تھا اور ایک نسخہ زمانہ کے لحاظ سے بعید ہے، لیکن مقابلہ کرنے والے کا اتقان زیادہ تھا، اس صورت میں بعد والا نسخہ مقدم ہو جاتا ہے اور حقیقت یہ ہے کہ اصل چیز ناسخ اور مقابلہ کرنے والے کا اتقان ہے، اگر اس صفت کے ساتھ کوئی قدیم نسخہ مل جائے تو بہت اچھا، ورنہ بعد کے دور کا کوئی نسخہ جس میں یہ صفت ہو، پہلے زمانے کے نسخے سے بہتر قرار پائے گا اور

"النسخة الأم" ہونے کا مستحق ٹھہرے گا۔

مقابلہ کے لیے متعدد نسخے شرط نہیں ہیں، صرف ایک متقن نسخے کے ساتھ مقابلہ بھی کافی ہے، البتہ مزید اطمینان اور احتیاط کے لیے بہتر ہے کہ متعدد نسخوں سے مقابلہ کر لیا جائے، جب ایسا متقن نسخہ مل جائے جس کا اصل نسخے سے مقابلہ کیا گیا ہو تو پھر اس سے مواد لیا جا سکتا ہے، فقہ کی کتاب سے فقہ لے سکتے ہیں، اور حدیث کی کتاب سے حدیث لے سکتے ہیں، نسخہ صحیح ہونے سے اس کی نسبت مصنف کی طرف ثابت ہو گئی، اب اس میں موجود حدیث صحیح ہے یا نہیں؟ اس کی تحقیق وہاں موجود سند سے ہو گی۔

اگر "رد المحتار" کا صحیح نسخہ آپ کو مل گیا تو یہ بات آپ کہہ سکتے ہیں کہ صاحب "رد المحتار" نے یہ لکھا ہے، اس میں ذکر کردہ مسئلے کی دلیلی حیثیت کیا ہے وہ تو اہل فقہ و فتویٰ بتائیں گے، لیکن ان کی طرف اس کلام کی نسبت ثابت ہو جائے گی، لیکن اگر نسخہ ہی معتمد نہیں ہے تو صاحب رد المحتار کی طرف اس کو منسوب کرنا ہی درست نہیں ہوگا، جہاں تک "رد المحتار" کے علمی مقام کا تعلق ہے، وہ تو سبھی کو معلوم ہے کہ مجموعی حیثیت سے یہ کتاب، فقہ حنفی کی مستند کتابوں میں شامل ہے، اگر علم الفقہ والفتوی میں "صحیح مجرد" کا نام رائج ہوتا تو اس کتاب پر بھی یہ نام اطلاق کیا جاتا، باستثناء أشياء قليلة أخطأ فيها الشامي رحمه الله أو تسامح، أو وقع منه ترجيح لغير الراجح، والله أعلم۔ (محاضرات علوم الحدیث: ص: ۱۴۲-۱۴۳)

اجراء کا طریقہ

کسی بھی حدیث پر اصول کا اجراء کرنے کے لئے اولا: اس کی متعدد اسانید کا سامنے ہونا ضروری ہے؛ حدیث کی متعدد اسانید و مآخذ کو معلوم کرنے کے لیے (۱) موسوعة المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي ﷺ، (۲) تحفة الاشراف، (۳) مفتاح كنوز السنة، (۴) تقريب التهذيب، (۵) تهذيب الكمال، (۶) ميزان الاعتدال، (۷) لسان الميزان، (۸) موسوعة أطراف الحديث، بے حد مفید ثابت ہوں گی، ہاں! ضرورت محسوس ہونے پر دیگر کتب حدیث سے مراجعت کی جائے۔

ثانیاً: رواۃ کی عدالت وضبط کی تحقیق کے لیے حافظ ابن حجر کی "تقريب التهذيب" کی طرف مراجعت کی جائے۔

ثالثاً: رجال اسناد کی تعیین اور اتصال سند کے لیے حافظ مزی کی "تهذيب الكمال" کی طرف مراجعت کی جائے۔

امثلۂ اجرائے اصول حدیث

مثال اول:

حدثنا أبو نعيم، عن زكريا، عن عاصم، عن عبد الله بن عمرو، عن النبي ﷺ قال: المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده. (رواه البخاري)

بلحاظ تعداد اسانید حدیث کی چار قسموں میں سے کون سی قسم ہے؟ سب سے پہلے ہم اس حدیث کی تخریج کریں گے کہ: یہ حدیث کہاں کہاں ہے؟ ہم نے "المعجم المفهرس" کی مدد سے اس حدیث کی تخریج کی، چنانچہ بخاری میں یہ روایت دو جگہ پائی:

(۱) حدثنا أبو نعيم، عن زكريا، عن عامر، عن عبدالله بن عمرو، عن النبي ﷺ

إلخ... (كتاب الرقاق، باب الانتهاء عن المعاصي)

(۲) حدثنا آدم بن إياس، عن شعبة، عن عبد الله بن أبي السفر واسماعيل بن أبي خالد، عن الشعبي، عن عبد الله بن عمرو، عن النبي ﷺ إلخ. (كتاب الإيمان، باب المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده)

مسلم شریف میں: حدثنا أبو الطاهر أحمد بن عمرو بن عبدالله، عن ابن وهب، عن يزيد بن أبي حبيب، عن أبي الخير، عن عبدالله بن عمرو عن النبي الله إلخ...

(كتاب الإيمان، باب بيان تفاضل الإسلام)

ابو داود میں: حدثنا مسدد، عن يحيى، عن اسماعيل بن أبي خالد، عن عامر بن عبدالله بن عمرو، عن النبي ﷺ إلخ... (كتاب الجهاد، باب في الهجرة هل انقطعت)

نسائی کبری میں دوجگہ: (۱) حدثنا عمرو بن علي، عن يحيى، عن اسماعيل، عن عامر، عن عبدالله عمرو، عن النبي ﷺ إلخ... (كتاب الإيمان وشرائعه، باب صفة المسلم)

(۲) حدثنا محمد بن عبد الله بن يزيد، عن سفيان، عن داؤد بن أبي خالد، عن النبي ﷺ - ح - وأخبرنا يوسف بن عيسى، عن الفضل بن موسى، عن اسماعيل، عن عامر، عن عبدالله بن عمرو، عن النبي ﷺ إلخ... (كتاب السير، باب تفسير الهجرة)

مسند احمد میں دوجگہ: (۱) حدثنا يعلى بن عبيد، عن الأعمش، عن أبي سعد، عن رجل، عن عبدالله عمرو، عن النبي ﷺ إلخ... (مسند احمد: ۲-۲۰۲)

(۲) حدثنا أبو الجواب، عن عمار بن رزيق، عن الأعمش، عن أبي سعد، عن عبدالله بن عمرو، عن النبي ﷺ إلخ... (مسند أحمد: ۲-۲۰۹)

صحیح ابن حبان میں دوجگہ: (۱) حدثنا أبو معاوية، عن داود بن أبي هند، عن الشعبي عامر بن شراحيل، عن عبد الله بن عمرو، عن النبي ﷺ إلخ... (صحيح ابن حبان: ۱/۳۰۸، رقم: ۳۹۹)

(٢) أخبرنا عبد الله بن قحطبة، حدثنا محمد بن الصباح حدثنا عبيدة بن حميد، عن بيان بن بشر عن عامر به. (١-٢٢٧، رقم: ٢٣٠)

ان اسانید کو جمع کرنے سے ہمیں پتہ چلتا ہے کہ: یہ حدیث حدیث مشہور ہے؛ اس لیے کہ ہر طبقہ میں روایت کرنے والے دو سے زائد ہیں۔

اس کے بعد تمام اسانید کو، نیز "تقريب التهذيب لا بن حجر" **کو سامنے رکھیں اور ہر ایک کا طبقہ دیکھتے جائیں:**

عبداللہ بن عمرو سے روایت کرنے والے: (١) شعبی عامر بن شراحيل من الثالثة، (٢) أبو الخير مرثد بن عبدالله: من الثالثة، (٣) أبو سعد الأزدي: من الثالثة.

دوسرے طبقہ میں: (١) عبد الله بن أبي السفر: من السادسة (٢) زكريا بن أبي زائدة: من السادسة (٣) بيان بن بشر: من السادسة (١) يزيد بن أبي حبيب: من الخامسة، (٢) سليمان بن مهران الأعمش: من الخامسة، (٣) داؤد بن أبي هند: من الخامسة.

تیسرے طبقے میں: (١) الفضل بن دكين أبو نعيم: من التاسعة، (٢) يحيى بن سعيد القطان: من التاسعة، (٣) الفضل بن موسى: من التاسعة، (۴) يعلى بن عبيد: من التاسعة.

چوتھے طبقہ میں: (١) مسدد: من العاشرة، (٢) عمرو بن علي: من العاشرة، (٣) محمد بن عبد الله بن يزيد: من العاشرة، (۴) يوسف بن عيسى: من العاشرة.

یہ خبر واحد ہے، چوں کہ مشہور خبر واحد ہی کی ایک قسم ہے۔

بہ اعتبار احوال رواۃ "مقبول" ہے؛ اس لیے کہ ہم نے تقریب التہذیب میں ہر راوی کو دیکھا کہ شرائط قبولیت موجود ہیں۔

مقبول اخبار کی قسموں میں سے "صحیح لذاتہ" ہے؛ اس لیے کہ ہم نے تقریب التہذیب اور تہذیب الکمال میں دیکھا کہ سب راوی عادل اور تام الضبط ہیں اور سند بھی متصل ہیں۔

اور معمول بہ وغیر معمول بہ کے اعتبار سے "محکم" ہے؛ اس لیے کہ اس کے مقابلہ میں کوئی

معارض حدیث نہیں۔

منتہائے سند کے اعتبار سے حدیث کی قسموں میں سے "مرفوع" ہے، چوں کہ اس کی سند آپ ﷺ تک پہنچتی ہے، اور قولی ہے چوں کہ آپ ﷺ کا قول ہے اور صریحی ہے اور وسائط سند کی قلت و کثرت کے اعتبار سے بخاری کی سند "عالی" اور "علو مطلق" ہے؛ چوں کہ دوسری اسانید کے مقابلہ میں اس کے وسائط کم ہیں، راوی مروی عنہ کے اعتبار سے "روایة الأصاغر عن الأکابر" ہے۔

مثال ثانی:

حدثنا هارون بن عبد الله، حدثنا أبو أسامة، عن الوليد بن كثير، عن محمد بن كعب، عن عبيد الله، عن عبد الله بن رافع عن أبي سعيد الخدري قال: قال رسول الله ﷺ: "إن الماء طهور لا ينجسه شيء. (رواه النسائي)

بلحاظ تعداد اسانید حدیث کی چار قسموں میں سے کون سی قسم ہے؟ سب سے پہلے اس حدیث کی تخریج کریں گے کہ کون کون سی کتابوں میں ہے، ہم نے المعجم المفهرس کی مدد سے اس حدیث کو مختلف کتابوں میں پایا۔

(۱) سنن ابی داؤد میں: حدثنا محمد بن العلاء والحسن بن علي و محمد بن سليمان الأخباري، قالوا: حدثنا أبو أسامة، عن الوليد بن كثير، عن محمد بن كعب، عن عبيد الله بن عبدالله بن رافع عن أبي سعيد الخدري إلخ... (أبو داؤد، كتاب الطهارة، باب ما جاء في بئر بضاعة).

(۲) سنن ترمذی میں: حدثنا هناد والحسن بن علي الخلال وغير واحد قالوا: حدثنا أبو أسامة، عن الوليد بن كثير، عن محمد بن كعب، عن عبيد الله بن عبد الله بن رافع، عن أبي سعيد الخدري إلخ... (كتاب المياه، باب ما جاء في ذكر بئر بضاعة)

(۳) نسائی صغری میں: حدثنا هارون بن عبد الله، حدثنا أبو أسامة، عن الوليد بن

كثير، عن محمد بن كعب، عن عبيد الله بن عبدالله بن رافع، عن أبي سعيد الخدري إلخ... (كتاب المياه، باب ذكر بئر بضاعة)

ان اسانید کو جمع کرنے کے بعد ہمیں پتہ چلتا ہے کہ: یہ حدیث "غریب" ہے؛ اس لیے کہ عبید اللہ بن عبد اللہ تنہا ابو سعید الخدری سے روایت کرتے ہیں؛ غریب کی قسموں میں سے "فرد مطلق" ہے؛ اس لیے کہ طبقہ تابعین میں غرابت ہے۔ (عبید اللہ بن عبد اللہ تابعین میں سے ہے، اس کا علم ہمیں تقریب التہذیب سے ہوا۔)

اور خبر آحاد کی قسموں میں سے "مردود" ہے؛ کیوں کہ عبید اللہ بن عبد اللہ کے حالات ہم نے "تقریب التہذیب" میں دیکھے تو ان کے بارے میں حافظ ابن حجر نے لکھا ہے "مستور"، نیز حدیث مردود (یعنی حدیث کے نا قابل عمل ہونے) کے دو سبب ہیں (۱) سقط، (۲) طعن، ان دو میں سے "طعن" ہے۔

اور طعن کی قسموں میں سے متعلق بعدالت میں سے "جہالت" ہے، اور جہالت کی قسموں میں سے "مجہول الحال" ہے؛ لیکن چوں کہ ایسی حدیث کا کوئی متابع یا شاہد ہو تو وہ حسن کے درجہ کو پہنچ جاتی ہے؛ لہٰذا اس حدیث کے بھی متابع اور شواہد موجود ہیں؛ لہٰذا یہ حدیث "حسن لغیرہ" ہوگی۔

متابع: حديث ابن أبي سعيد، عند أحمد: ۳/ ۱۵؛ ومن حديث رجل من بني عدي عند أحمد: ۳/ ۳۱؛ یہاں متابعت "متابعت قاصرہ" ہے۔

شواهد: حديث ابن عباس عند أحمد: ۲۳۵۱ اور ابن خزیمہ نے (۱/ ۴۸) پر، اور ابن حبان نے (۲/ ۲۷۱) حدیث عائشہ کی تخریج کی ہے: عند أبي يعلى (رقم: ۱۳۰۴)؛ وحديث جابر عند ابن ماجه: (الطهارة، المياه).

معمول بہ و غیر معمول بہ کے اعتبار سے "محکم" ہے؛ اس لیے کہ اس کے مقابلہ میں کوئی دوسری نص نہیں ہے۔

منتہائے سند کے اعتبار سے حدیث کی قسموں میں سے "مرفوع" ہے اور قولی صریحی؛

کیوں کہ اس کی سند آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم تک پہنچی ہے، اور وسائط سند کی قلت و کثرت کے اعتبار سے عالی اور علو مطلق ہے؛ اس لیے کہ اس کی دوسری سندوں کے مقابلہ میں کم واسطے ہیں۔

اور راوی و مروی عنہ کے اعتبار سے ''روایۃ الأصاغر عن الأکابر'' ہے۔

مثال ثالث:

حدثنا ابراهيم بن عبدالله الهروي، حدثنا هشيم، أخبرنا يونس بن عبيد، عن نافع، عن ابن عمر قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: "مطل الغني ظلم." (رواه الترمذي)

بلحاظ تعداد اسانید حدیث کی قسموں میں سے کون سی قسم ہے؟ سب سے پہلے اس حدیث کی تخریج کریں گے کہ: کون کون سی کتابوں میں یہ حدیث پائی جاتی ہے؟ لہٰذا ہم نے ''المعجم المفهرس'' کی مدد سے اس کو مختلف کتابوں میں پایا۔

ترمذی میں: حدثنا ابراهيم بن عبد الله الهروي، حدثنا هشيم، أخبرنا يونس بن عبيد، عن نافع، عن ابن عمر إلخ... (ترمذی: كتاب البيوع، باب ما جاء في مطل الغني ظلم)

سنن ابن ماجہ میں: حدثنا اسماعيل بن توبة، عن هشيم، عن يونس بن عبيد، عن نافع، عن ابن عمر إلخ... (ابن ماجه: باب الحوالة)

مسند احمد میں: حدثنا سريج بن النعمان، حدثنا هشيم، عن يونس بن عبيد، عن نافع، عن ابن عمر إلخ... (مسند أحمد: ۲/۷۱)

ان اسانید کو جمع کرنے کے بعد ہمیں پتہ چلا کہ: یہ حدیث ''حدیث غریب'' ہے؛ اس لیے کہ اکثر طبقات میں تفرد ہے، اور غرابت کی قسموں میں سے ''فرد نسبی'' ہے؛ اس لیے کہ وسط سند یا آخر سند میں غرابت ہے۔

خبر واحد کی قسموں میں سے ''مردود'' ہے؛ اس لیے کہ شرائط قبولیت میں سے ''اتصال سند'' مفقود ہے، حدیث کے ناقابل عمل کے اسباب میں سے ''سقط'' ہے اور سقط کی قسموں میں سے ''سقط خفی'' ہے؛ اس لیے کہ ہم نے ''تقریب التہذیب'' اور دوسری ''اسماء رجال'' کی کتب کو

دیکھا تو پتہ چلا کہ: یونس بن عبید کا سماع نافع سے نہیں ہے، سقط خفی کی قسموں میں سے "مرسل خفی" ہے۔ تدلیس کی اقسام میں سے "تدلیس الاسناد" ہے؛ اس لیے کہ یونس بن عبید نے اپنے استاذ کو حذف کر کے استاذ الاستاذ کی طرف نسبت کر دی؛ لیکن یہ حدیث "حسن لغیرہ" ہے، اس لیے کہ اس کے شواہد موجود ہے۔

شاہد: بخاری نے (کتاب الاستقراض، باب مطل الغني ظلم) اور مسلم نے (کتاب المساقاة، باب تحريم مطل الغني ظلم) من طريق معمر، عن همام، عن أبي هريرة تخریج کی ہے۔

اور منتہائے سند کے اعتبار سے "مرفوع قولی صریحی" ہے؛ اس لیے کہ اس کی نسبت آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی طرف ہے، وسائط سند کی قلت و کثرت کے اعتبار سے مساوی ہے؛ اس لیے کہ تمام سندوں کے رواۃ کی تعداد برابر ہے، راوی و مروی عنہ کے اعتبار سے "رواية الاصاغر عن الاكابر" ہے۔

ملحوظہ: واضح رہے کہ حدیث پر صحت، حسنیت اور ضعف کے فیصلہ کا مدار ہمیشہ ارذل راوی کے حال پر ہوگا؛ لہٰذا اگر کسی سند میں چار ثقہ رجال ہوں اور ایک ضعیف ہو تو اس ضعیف راوی کی وجہ سے حدیث پر ضعف ہونے کا حکم لگے گا۔ (اجراء اصول حدیث: ۱۴۹-۱۵۷)

تخریج حدیث کی چند کتب مہمہ کا تعارف

(۱) تعارف: المعجم المفهرس لالفاظ الحديث النبوي صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم

اس کتاب کو چند مستشرقین نے مل کر مرتب کیا ہے، ان میں پیش پیش پروفیسر آرنٹ جان ونسنک ہولنڈی (Arent Jan Hensinck) (م:۱۹۳۹ء) ہے اور استاذ محمد فؤاد عبد الباقی صاحب (م:۱۳۸۸ھ) نے ان کا تعاون کیا ہے۔

اس کتاب میں مندرجۂ ذیل نو کتابوں کے کلمات غریبہ ومہمہ کو حروف ہجاء کی ترتیب پر

مرتب کر کے کتابوں کا مع باب یا مع رقم الاحادیث حوالہ دیا ہے۔

(۱) صحیح الامام البخاری (خ) (۲) مسلم شریف (م) (۳) ابو داود السجستانی (د) (۴) سنن ترمذی (ت) (۵) نسائی شریف (ن) (۶) ابن ماجہ کے لئے پوری کتاب میں "جہ" کا رمز استعمال کیا ہے، سوائے جزء اول کے تیئیس (۲۳) صفحات کے، ان میں "ق" کا رمز استعمال کیا ہے۔ (۷) موطا امام مالک (ط) (۸) سنن دارمی (دی) (۹) مسند احمد بن حنبل اس کتاب کا حوالہ دینے کے لئے جلد اول کے شروع کے تیئیس (۲۳) صفحات میں "حل" کا رمز استعمال کیا ہے اور مابقیہ میں "حم" کا رمز استعمال کیا ہے۔

یہ کتاب آٹھ جلدوں میں ہے، لیکن آٹھویں جلد کی ترتیب کچھ الگ ہے، اس جلد میں احادیث کے الفاظ نہیں ہیں، بلکہ احادیث میں وارد لوگوں کے نام، مکان، قرآن کی سورتیں، آیات وغیرہ مذکور ہیں۔ اس جزء کے مؤلف ویم رافن (Win Raven) نے صرف اعلام اور اماکن ہی کو ذکر کیا ہے، حدیث کا وہ جزء ذکر نہیں کیا ہے، جس میں یہ اماکن و اعلام وارد ہوئے ہیں۔

"معجم المفهرس" اور "مفتاح كنوز السنة" سے (جس کا مفصل ذکر آگے آئے گا) استفادہ آسان ہو جائے اس بات کو پیش نظر رکھتے ہوئے استاذ محمد فؤاد عبد الباقی صاحب نے پہلی آٹھ جلدوں کی تفصیلی فہرست تیار کی ہے جو "تيسير المنفعة بكتابي مفتاح كنوز السنة والمعجم المفهرس لالفاظ الحديث النبوی ﷺ" کے نام سے مشہور ہے، جس میں کتاب اور ابواب ارقام کے ساتھ ذکر کئے ہیں، لیکن مسلم اور مؤطا کے لئے کتاب کے ارقام کے ساتھ ساتھ احادیث کے ارقام کا بھی اضافہ کر دیا ہے۔

کلمات کی ترتیب:

حدیث سے کلمہ غریبہ مہمہ کو اختیار کرنے کے بعد مندرجۂ ذیل طریقہ پر اس کو مرتب کرتے ہیں:

(۱) فعل مجرد ماضی معروف کے چودہ صیغے علم صرف کی ترتیب پر ذکر کرتے ہیں، پھر اس ترتیب پر مضارع کو ذکر کرتے ہیں، پھر فعل امر کے چھ صیغے، پھر اسم فاعل اور اسم مفعول کے چھ

چھ صیغے اسی ترتیب سے ذکر کرتے ہیں، پھر فعل مزید فیہ کو اسی ترتیب پر ذکر کرتے ہیں۔

(۲) اسماء معانی، جیسے صلاۃ، زکوۃ، امر وغیرہ کا ذکر اس ترتیب سے کرتے ہیں کہ پہلے مفرد مرفوع منوّن، پھر مفرد مرفوع غیر منوّن، پھر مجرور بالاضافت منوّن، پھر مجرور بالاضافت غیر منوّن، پھر مجرور بحرف الجر منوّن، پھر مجرور بحرف الجر غیر منوّن، پھر منصوب منوّن، پھر منصوب غیر منوّن، پھر اس کے بعد اس لفظ کا تثنیہ مفرد کی ترتیب پر ذکر کرتے ہیں، پھر جمع کا صیغہ اسی ترتیب پر ذکر کرتے ہیں۔

(۳) پھر دیگر مشتقات، جیسے: اسم صفت، اسم ظرف، اسم آلہ، افعل التفضیل۔

ان مشتقات کے ذکر کرنے کی ترتیب یہ ہے کہ پہلے بغیر اضافت والے ذکر کرتے ہیں، اس کے بعد اضافت والے ذکر کرتے ہیں، مثال کے طور پر کلمۂ "امر" لیا جائے تو پہلے امر سے مجرد فعل ماضی معروف اور مجہول کے چودہ چودہ صیغے، پھر اسی طرح مضارع، پھر امر، پھر اسم فاعل، پھر اسم مفعول کے چھ چھ صیغے، پھر مزید فیہ، پھر اسم تفضیل کو ذکر کیا ہے۔

کلمہ غریبہ یا کلمہ مہمہ کے ذکر کرنے کے ساتھ ساتھ اس حدیث کا تھوڑا سا ٹکڑا بھی ذکر کرتے ہیں، جس میں یہ کلمہ ہوتا ہے، حدیث کا جزء ذکر کرنے کے بعد کتب تسعہ میں سے جس نے اس حدیث کی تخریج کی ہوتی ہے اس کا رمز تحریر کرتے ہیں، اس کے بعد کتاب کا عنوان، جیسے "الصلوۃ" لکھتے ہیں، اس کے بعد رقم الباب اور مسلم اور مؤطا کا رقم الحدیث تحریر کرتے ہیں اور اگر مسند احمد کی روایت ہوتی ہے تو بڑے حروف میں جزء کا رقم اور چھوٹے حروف میں صفحہ کا رقم ذکر کرتے ہیں، کبھی صفحہ کے رقم پر دو نجم (ستارہ: ☆☆) ڈالتے ہیں، اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ یہ کلمہ اس حدیث میں یا اس باب میں یا اس صفحہ میں ایک سے زائد مرتبہ آیا ہے۔

اس کتاب سے تخریج کرنے کے لئے طالب کو مذکورہ ذیل باتوں کا لحاظ کرنا ہوگا:

(۱) مطلوب حدیث سے کلمات غریبہ و مبہمہ کو اختیار کرنا۔ (۲) ان کلمات مختارہ سے معجم میں مراجعت کر کے ذکر کی گئی معلومات کو کاپی میں نقل کرنا۔ (۳) معلومات میں مکررات

حذف کرنا اور زوائد کو لے لینا۔ (۴) جن کتابوں کا حوالہ دیا گیا ہے ان کتابوں کی مراجعت کرنا۔ (۵) تحقیق سند یا تحقیق الفاظ حدیث کے لئے ان احادیث کو مع اسانید کے کاپی میں نقل کرنا۔ (تخریج الحدیث نشأته ومنهجيته: ص: ۴۶، ہم علم حدیث کیسے پڑھیں: ص: ۲۳)

(۲) تعارف: تحفة الاشراف بمعرفة الأطراف

مؤلف: ابوالحجاج یوسف بن عبدالرحمن بن یوسف المزی الدمشقی (م: ۷۴۲ھ)

حقیقت: اس کتاب میں صحاح ستہ اور ملحقات صحاح ستہ (مؤلفین صحاح ستہ کی دیگر کتب حدیث) کے اطراف کو جمع کر دیا گیا ہے۔

صحاح ستہ: (۱) صحیح بخاری (۲) صحیح مسلم (۳) سنن ابو داؤد (۴) جامع ترمذی (۵) سنن نسائی (۶) سنن ابن ماجہ۔

ملحقات صحاح ستہ: (۱) تعلیقات صحیح بخاری (۲) مقدمہ صحیح بخاری (۳) مراسیل ابوداؤد (۴) شمائل ترمذی (۵) العلل الصغیر الترمذی (۶) السنن الکبری للنسائي (۷) عمل الیوم واللیلة للنسائی (۸) خصائص علی رضی اللہ عنہ۔

اس طرح یہ کتاب چودہ کتابوں کے اطراف احادیث پر مشتمل ہے، (۹۸۶) صحابہ اور (۴۰۵) تابعین کی مکررات کے ساتھ (۱۹۶۲۶) احادیث اس کتاب میں مذکور ہیں، جن میں سے (۱۸۳۸۹) مسند اور (۱۲۳۷) مرسل روایات ہیں۔

امام مزی نے اس کتاب کو مرتب کرتے وقت تین کتابوں کو پیش نظر رکھا تھا: (۱) اطراف الصحیحین - ابو مسعود الدمشقی (م: ۴۰۱) (۲) اطراف الصحیحین - ابو محمد الواسطی (م: ۴۰۱) (۳) الاشراف علی معرفة الاطراف - ابن عساکر (م: ۵۷۱)۔

مؤلف نے ان تینوں کتابوں کو جمع کر دیا ہے اور جن اوہام واغلاط پر مطلع ہوئے ان کی اصلاح کی، نیز جو احادیث چھوٹ گئی تھیں ان کا اضافہ کیا، ان احادیث کو رمز "ز" سے ممتاز کیا

اور ابن عساکر پر جو استدراک کیا تھا ان کو حرف ”ک“ کے رمز سے ممتاز کیا۔

اسماء صحابہ اور اسماء تابعین کو ذکر کرنے کی ترتیب:

اسماء صحابہ، اسماء تابعین اور اسماء تبع تابعین کو حروف تہجی کی ترتیب پر مرتب کیا ہے، پھر کنیٰ کو ذکر کیا ہے، جیسے ابو اسید، ابوذر، ابو ہریرہ وغیرہ، پھر ”منسوب الی الآباء والاجداد“ کو ذکر کیا ہے، جیسے ابن ابزی، ابن الحضرمی وغیرہ، پھر ”مبہمات“ کو ان سے روایت کرنے والوں کی ترتیب پر، جیسے ”اسماعیل ابن ابراھیم عن رجل من بنی سلیم“، پھر ان میں کسی کو ذکر کیا ہے، جیسے ”ابوالبختری الطائی عن رجل“، ابن سندر عن رجال منھم من اسلم“، پھر ”نساء عن المبھمین“ کو ذکر کیا ہے، جیسے ”اسماء بنت ابی بکر عن رجل“، پھر ”مبھم عن المبھم“ کو ذکر کیا ہے، جیسے ”ایوب السختیانی عن شیخ من بنی قشیر عن عمه“، پھر صحابیات کے مسانید کو حروف تہجی کی ترتیب پر ذکر کیا ہے، آخر میں تابعین کی روایات مرسلہ کو اسماء صحابہ کی ترتیب کے عین مطابق ذکر کیا ہے۔

صحابی اور تابعی کی احادیث بیان کرنے کی ترتیب:

ہر صحابی کے ترجمہ کے ماتحت اس صحابی کی ساری احادیث جو کتب ستہ اور ان کے ملحقات میں ہوتی ہیں، ذکر کرتے ہیں، ان احادیث کی ترتیب کا طریقہ یہ اختیار کیا ہے کہ سب سے پہلے اس حدیث کو ذکر کرتے ہیں جس کو مذکورہ کتابوں کے مؤلفین میں سے ہر ایک نے ذکر کیا ہو، مثلاً جس حدیث کو اصحاب صحاح ستہ نے روایت کیا ہے، اس حدیث کو اصحاب خمسہ کی روایت پر مقدم کرتے ہیں، اسی طرح جس کو اصحاب خمسہ نے روایت کیا ہوتا ہے، اس حدیث کو اصحاب اربعہ کی روایت پر مقدم کرتے ہیں، اس ترتیب میں اصحیت کی ترتیب کو ملحوظ رکھا ہے، جیسے پہلے بخاری پھر مسلم پھر ابوداؤد پھر ترمذی پھر نسائی پھر ابن ماجہ کی روایت ذکر کرتے ہیں۔

لیکن اگر وہ صحابی ایسا ہو کہ ان سے روایت کرنے والے بکثرت ہوں تو پھر احادیث کو ان روایات کرنے والوں کے اعتبار سے مرتب کرتے ہیں، لیکن ان روایت کرنے والوں کو

بھی حروف ہجائیہ کی ترتیب کے مطابق ذکر کرتے ہیں۔

رموز: امام مزی نے جن کتابوں کا بکثرت استعمال کیا ہے، ان کے چند رموز متعین کیے ہیں، جو حسب ذیل ہیں:

(۱) ع - کتب صحاح ستہ (۲) خ - بخاری فی صحیحہ مسنداً (۳) خت۔ بخاري في صحيحه معلقا (۴) تم - ترمذی فی شمائلہ (۵) س - نسائي في سننه المجتبی (۶) سی - نسائي في عمل اليوم والليلة (۷) م - مسلم في صحيحه (۸) د - أبو داود في سننه (۹) مد - أبوداؤد في مراسيله (۱۰) ت - ترمذي في سننه (۱۱) ق - ابن ماجه في سننه (۱۳) ک - استدراکات المزی علی ابن عساکر (۱۲) ز - زیادات المزی علی سابقیه.

اور جن کتابوں کا استعمال کم ہوا ہے، ان کتابوں کو ان کے ناموں کے ساتھ ذکر کیا ہے، جیسے (۱) م - فی المقدمة (۲) د - في المراسيل، (۳) ت - في العلل الصغير، (۴) س - في الكبرى، (۵) س - في خصائص علی رضی اللہ عنہ.

محقق کتاب کا کام:

اس کتاب کی تحقیق کا کام شیخ عبدالصمد شرف الدین نے انجام دیا ہے، ان کی ایک خاص ترتیب ہے، جس کا جاننا ہر طالب علم کے لئے ضروری ہے، صحابی، تابعی اور تبع تابعی کو ذکر کرنے کی ترتیب:

(۱) راوی کے نام سے پہلے ایک ستارہ (نجم: ☆) لگاتے ہیں، اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ یہ راوی صحابی سے روایت کرنے والا ہے، کبھی تو یہ راوی صحابی ہوتے ہیں، جیسے انس بن مالک عن ابی بن کعب، حضرت انس صحابی ابی بن کعب سے روایت کرتے ہیں، عام طور پر جس پر ایک ستارہ لگاتے ہیں وہ تابعی ہوتے ہیں۔

(۲) دو ستارے (☆ ☆) لگانا اس بات کی علامت ہوتی ہے کہ راوی تابعی سے

روایت کرتے ہیں۔

(۳) تین ستارے (☆☆☆) لگانا اس بات کی علامت ہوتا ہے کہ یہ راوی تبع تابعی سے روایت کرتا ہے۔

"تحفۃ الاشراف" کے ذریعہ تخریج کرنے کا طریقہ:

(۱) حدیث مطلوب کے روایت کرنے والے صحابی کا نام معلوم کرے۔

(۲) پھر یہ معلوم کرلے کہ وہ صحابی قلیل الروایۃ ہے یا کثیر الروایۃ، اس کا علم ہر جلد میں لگی فہرست دیکھنے سے بخوبی ہوسکتا ہے۔

(۳) اگر وہ صحابی قلیل الروایت ہو تو ان صفحات کو دیکھے جن میں اس صحابی کی مرویات مذکور ہیں۔

(۴) اگر وہ صحابی کثیر الروایۃ ہو جیسے حضرت انس، حضرت ابو ہریرہ وغیرہ، تو اس بات کا جاننا بھی ضروری ہے کہ حدیث مطلوب کو اس صحابی سے روایت کرنے والا کون ہے؟ اس بات کا علم ہو جانے کے بعد اس صحابی کا ترجمہ نکال کر ان سے روایت کرنے والوں میں حدیث مطلوب کے راوی عنہ کی مرویات کو دیکھے، اگر صحابی سے روایت کرنے والے کے تلامذہ بکثرت ہوں تو حدیث مطلوب کو روایت کرنے والے کا نام بھی معلوم ہونا چاہئے۔

(۵) پھر جن کتابوں کا حوالہ دیا گیا ہو ان کتابوں کی طرف مراجعت کرے۔

(۶) اب آخری دو جلدوں کی شکل میں اطراف کی فہرست تیار کر دی گئی ہے، اس لئے اگر صحابی کا نام معلوم نہ ہو، بلکہ صرف حدیث کا "طرف" معلوم ہو تب بھی آدمی حدیث مطلوب تک رسائی حاصل کرسکتا ہے۔ (تخریج الحدیث نشأته ومنهجيته: ص: ۱۰۰-۱۱۰، ہم علم حدیث کیسے پڑھیں: ص: ۲۵۷-۲۶۶)

(۳) تعارف: مفتاح کنوز السنة

مؤلف: پروفیسر آرندجان ونسنگ ہولنڈی (Arendan Hensinck) (م: ۱۹۳۹ء)
مؤلف نے کتاب انگریزی میں لکھی تھی، استاد محمد فؤاد عبدالباقی صاحب نے عربی زبان میں منتقل کیا ہے۔

اس کتاب میں کل چودہ کتابوں کے کلمات کو حدیث کے موضوع کے اعتبار سے مرتب کیا گیا ہے، ان کتابوں کی طرف رہنمائی کے لئے حسب ذیل رموز استعمال کئے گئے ہیں:

(۱) صحیح البخاری (بخ) رمز کے بعد کا نمبر کتاب کا اور اس کے بعد باب کا نمبر ہوتا ہے۔ (۲) صحیح مسلم (س) رمز کے بعد کا نمبر کتاب کا اور اس کے بعد حدیث کا نمبر ہوتا ہے۔ (۳) سنن ابوداود (بد) رمز کے بعد کا نمبر کتاب کا اور اس کے بعد باب کا نمبر ہوتا ہے۔ (۴) سنن الترمذی (تر) رمز کے بعد کا نمبر کتاب کا اور اس کے بعد باب کا نمبر ہوتا ہے۔ (۵) سنن النسائی (نس) رمز کے بعد کا نمبر کتاب کا اور اس کے بعد باب کا نمبر ہوتا ہے۔ (۶) سنن ابن ماجہ (مج) رمز کے بعد کا نمبر کتاب کا اور اس کے بعد باب کا نمبر ہوتا ہے۔ (۷) سنن الدارمی (می) رمز کے بعد کا نمبر کتاب کا اور اس کے بعد باب کا نمبر ہوتا ہے۔ (۸) موطا مالک (م) رمز کے بعد کا نمبر کتاب کا اور اس کے بعد حدیث کا نمبر ہوتا ہے۔ (۹) مسند احمد (حم) رمز کے بعد کا نمبر جزء کا اور اس کے بعد صفحہ کا نمبر ہوتا ہے۔ (۱۰) مسند الطیالسی (ط) رمز کے بعد کا نمبر حدیث کا نمبر ہوتا ہے۔ (۱۱) مسند زید بن علی (ز) رمز کے بعد کا نمبر حدیث کا نمبر ہوتا ہے۔ (۱۲) الطبقات الکبری لابن سعد (عد) رمز کے بعد کا نمبر قسم کا پھر جزء، پھر صفحہ کا نمبر ہوتا ہے۔ (۱۳) سیرة ابن ہشام (ہش) رمز کے بعد صفحہ کا نمبر ہوتا ہے۔ (۱۴) المغازي للواقدي (قد) رمز کے بعد صفحہ کا نمبر ہوتا ہے۔

دیگر رموز اور ان کی مراد:

(۱) ک- کتاب (۲) ب- باب (۳) ح- حدیث (۴) ج- جزء (۵) ص- صفحہ (۶) ق- قسم (۷) م م م- حدیث کا مکرر ہونا (۸) باب یا صفحہ کے نمبر پر لگا ہوا چھوٹا نمبر اس

حدیث کے اتنی بار مکرر ہونے پر دلالت کرتا ہے۔

ترتیب: استاذ ونسنگ نے ان چودہ کتابوں کی احادیث کو اولا بڑے بڑے موضوعات کے ماتحت جمع کیا ہے، اوران موضوعات کو حروف ہجائیہ کی ترتیب پر رکھا ہے، جیسے صلاۃ حرف صاد میں، توبہ حرف تاء میں، پھران موضوعات سے متعلق مسائل کو مستقل فقرات میں ذکر کیا ہے، یہ موضوعات ان کے نزدیک مذکورہ ذیلی امور پر مشتمل ہیں:

(۱) مسائل: توبہ، دعاء، زکوۃ، شہداء، صلاۃ، طہارۃ وغیرہ (۲) اشخاص: ابوبکر، داؤد، عمر ابن الخطاب عیسیٰ، محمد وغیرہ (۳) واقعات: احد، بدر، قیامت، صفین وغیرہ (۴) اماکن: حجراسود، دمشق، صراط، صفہ وغیرہ۔

ان موضوعات کو حروف ہجائیہ کی ترتیب پر ذکر کیا ہے، لیکن ترتیب میں اصل کلمہ کی ہیئت کا اعتبار کیا ہے، نہ کہ مادہ کا، اسی وجہ سے کلمہ "الاعمال" کو حرف الالف میں ذکر کیا ہے، نہ کہ حرف العین میں، کلمہ "توحید" کو حرف التاء میں ذکر کیا ہے، نہ کہ حرف الواؤ میں، کلمہ "الاقضیۃ" کو حرف الالف میں ذکر کیا ہے، نہ کہ حرف القاف میں، کلمہ "التسبیح" کو حرف التاء میں ذکر کیا ہے نہ کہ حرف السین میں، اور "ابوبکر" کو حرف الالف میں ذکر کیا ہے نہ کہ حرف الباء میں، اسی طرح معرف باللام لفظ میں "ال" کا بھی اعتبار نہیں کرتے ہیں۔

"مفتاح کنوز السنة" کے ذریعہ تخریج کا طریقہ:

اگر مفتاح کنوز السنہ کے ذریعہ حدیث انس: "تسحروا فان في السحور بركة" کی تخریج کرنا ہوتو مندرجۂ ذیل باتوں پر عمل کرنا ہوگا:

(۱) حدیث کے موضوع عام کا استنباط کرنا، جیسے ہماری حدیث کا موضوع عام "صوم" ہے۔ (۲) موضوع خاص کا استنباط کرنا، جیسے ہماری حدیث کا موضوع خاص "فضل السحور" ہے۔ (۳) پھر مفتاح میں موضوع عام کو تلاش کرنا، پس ہم نے تلاش کیا تو موضوع عام "صوم" ص: ۱۴ ۳ پر مل گیا۔ (۴) اس موضوع عام کے ماتحت موضوع خاص کو تلاش کرنا، پس ہم نے

تلاش کیا تو موضوع خاص "فضل السحور" ص: ۳۲۱ پر مل گیا۔ (۵) پھر وہاں سے حدیث کے حوالے اخذ کر کے اصل کتابوں کی طرف مراجعت کرنی چاہئے۔ (تخریج الحدیث نشأته ومنهجيته: ص: ۱۳۲-۱۳۵، ہم علم حدیث کیسے پڑھیں: ص: ۲۷۱-۲۷۹)

(۴) تعارف: تهذيب الكمال في أسماء الرجال

تالیف: ابوالحجاج یوسف بن عبدالرحمن دمشقی حافظ مزی (م: ۷۴۲ھ)

کتب ستہ کے راویوں کے حالات ذکر کرنے میں "الکمال" کے بعد تہذیب الکمال دوسرے نمبر کی تصنیف ہے، جسے کتب ستہ کے علاوہ کتب ستہ کے مؤلفین کی دیگر تالیفات میں موجود راویوں کے حالات بیان کرنے میں شرف اولیت بھی حاصل ہے۔

یہ امام مزی کا وہ مایہ ناز علمی شاہکار ہے، جس کی جس قدر تعریف کی جائے کم ہے، کتب ستہ کے راویوں کے تعارف میں اس کتاب کو امام اور اصل کا درجہ حاصل ہے، امام مزی نے اس تالیف کے ذریعہ ایسا کارنامہ انجام دیا ہے جس نے امت اسلامیہ کی جبین پر چار چاند لگا دیا ہے، امہات کتب حدیث (صحاح ستہ) جن پر اسلام کا دارو مدار ہے ان کے راویوں کے مبنی بر حقیقت حالات کو جس فنی مہارت، ترتیب بدیع اور خوش اسلوبی سے جمع کیا گیا ہے اس کی نظیر نہیں ملتی۔

وجہ تالیف وتسمیہ:

جب امام مزی نے امام مقدسی کی کتاب "الكمال في أسماء الرجال" کا مطالعہ کیا تو اس میں بڑی کمی اور نقص محسوس کیا، نیز کچھ غلطیاں وخامیاں بھی نظر آئیں، چنانچہ انہوں نے اس کتاب کی تکمیل، تہذیب اور تصحیح کا بیڑا اٹھایا اور ایسی عظیم الشان جامع تصنیف تیار کی کہ دونوں کتابوں میں کمیت وکیفیت میں کوئی تناسب باقی نہ رہا اور یہ فی نفسہ ایک منفرد کتاب بن گئی، اسی وجہ سے بہت سے علماء اس کتاب کو "الکمال" کا اختصار تسلیم نہیں کرتے، بلکہ اسے ایک مستقل تصنیف مانتے ہیں، حقیقت جو بھی ہو؛ امام مزی نے انتہائی محنت ومشقت، عرق ریزی وجگر سوزی کر کے کتب ستہ اور اصحاب کتب ستہ کی دیگر مؤلفات کے راویوں کا جو حق

امت کے ذمہ تھا اس کو ادا کر دیا اور ایک طویل مدت کے بعد اس کو مکمل کیا، کتاب کی تکمیل کے بعد نظر ثانی، مسودہ کی تبیض کرنے اور آخری شکل دینے میں تقریبا آٹھ سال کا وقفہ لگ گیا اور اس کتاب کا نام "تهذيب الكمال في أسماء الرجال " رکھا۔ (برائے تفصیل مقدّمۂ تہذیب الکمال، بشارعواد معروف)

اضافی کام:

اس کتاب میں امام مزی نے جو اضافی کام کیا ہے وہ یہ ہے:

(۱) کتب ستہ کے رجال میں سے جن کا نام اور ترجمہ امام مقدسی سے فوت ہو گیا تھا (جن کی تعداد تقریبا سترہ سو ہیں) ان کو تحریر کیا، البتہ کچھ ایسے روات جو کتب ستہ کے نہیں تھے، غلط فہمی کی وجہ سے "الکمال" میں ان کا ترجمہ درج ہو گیا تھا ان کو حذف کر دیا۔

(۲) علامہ مقدسی نے صرف کتب ستہ میں موجود راویوں کے حالات قلم بند کیے تھے، امام مزی نے اصحاب کتب ستہ کے دیگر مؤلفات کے راویوں کا بھی ذکر کیا اور ان کے حالات قلم بند کیے۔

(۳) بعض ایسے روات کا اضافہ کیا جو کتب ستہ یا ان کے مؤلفین کی دیگر کتابوں کے راوی نہیں تھے، لیکن کتب ستہ کے روات کے ہم نام تھے، تا کہ دونوں میں تمیز کی جا سکے، ایسے راویوں کے نام پر لفظ "تمیز" لکھ دیا ہے۔

(۴) اکثر و بیشتر تراجم میں معلومات کا اضافہ کیا ہے، جس میں صاحب ترجمہ کے اساتذہ، تلامذہ اور ان کے بارے میں علمائے جرح وتعدیل کے اقوال، تاریخ پیدائش ووفات کا اضافہ کیا۔

(۵) بعض راویوں کے ترجمہ میں ان کے واسطے سے وارد شدہ احادیث میں سے بطور مثال ایک دو احادیث کو عالی سند سے ذکر کیا ہے۔

(۶) کتاب کے آخر میں چار فصلوں کا اضافہ کیا ہے، جو انتہائی مفید ونفع بخش ہیں، جن

سے راویوں کی تلاش میں بڑی آسانی ہوتی ہے۔

پہلی فصل: ان راویوں کے بیان میں جو اپنے باپ، دادا، ماں اور چچا وغیرہ کی جانب منسوب ہیں اور اس سے معروف بھی ہیں، ایسے راویوں کو ہر فصل میں حروف معجم پر مرتب کر دیا ہے، جیسے ابن جریج، ابن شہاب، ابن علیّہ وغیرہ۔

دوسری فصل: ان راویوں کے بیان میں جو قبیلہ، شہر، گاؤں یا صنعت وحرفت کی جانب منسوب اور مشہور ہیں، جیسے اوزاعی، شافعی وغیرہ۔

تیسری فصل: ان راویوں کے بیان میں جو لقب وغیرہ سے مشہور ہیں جیسے اعرج، اعمش، غندر وغیرہ۔

چوتھی فصل: ان راویوں کے بیان میں جن سے روایات مبہم طور سے وارد ہے، صراحت کے ساتھ نام موجود نہیں، ان میں جن کا نام معلوم ہو سکا ہے ان کی وضاحت کر دی ہے، انہیں ناموں کی ترتیب پر اس کو مرتب کیا ہے۔

ترتیب و تنظیم:

بنیادی طور سے یہ کتاب "الکمال" کی ترتیب پر مرتب ہے، البتہ اس کتاب میں صحابہ وصحابیات کو دیگر راویوں سے جدا کر کے الگ الگ فصل میں ذکر کیا تھا، اس ترتیب کو امام مزی نے بدل دیا، صحابۂ کرام کو قسم الرجال میں اسی جگہ ذکر کیا ہے جہاں وہ ترتیب میں مناسبت رکھتے تھے، اسی طرح صحابیات کو قسم النساء میں جہاں ان کا نام ترتیب میں پڑتا تھا ذکر کیا ہے۔

جس کی وجہ امام مزی نے یہ بتائی ہے کہ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ ایک صحابی دوسرے صحابی سے روایت کرتا ہے، جن لوگوں کو اس کی معرفت نہیں ہوتی ہے وہ دوسرے صحابی کو تابعی سمجھ بیٹھتے ہیں اور تابعی کی فہرست میں ان کو تلاش کرتے ہیں، پھر وہ دریافت نہیں کر پاتے اور ایسا بھی ہوسکتا ہے کہ کوئی تابعی مرسل روایت بیان کرتا ہے تو دیکھنے والا ان کو صحابی سمجھ بیٹھتا ہے اور صحابہ کی فہرست میں تلاش کرتا ہے، یہ نام ایک ترتیب پر آجانے سے اس خدشہ کا امکان نہیں رہ

جاتا اور جب آدمی ان کے ترجمہ کو دیکھتا ہے تو وہاں صحابیت اور تابعیت معلوم ہوجاتی ہے۔

(تہذیب الکمال، جرح وتعدیل)

پوری کتاب ابتداء سے لے کر انتہاء تک حروف تہجی پر بڑی باریک بینی کے ساتھ مرتب کی گئی ہے، جس میں راوی کے نام اس کے آباء واجداد، نیز نسبت وغیرہ میں بھی اسی ترتیب کو ملحوظ رکھا گیا ہے، صرف حرف الف میں ان راویوں کو مقدم کر دیا ہے جن کا نام "احمد" ہے اور حرف میم میں ان لوگوں کو مقدم کر دیا ہے جن کا نام ''محمد'' ہے، جو راوی نسبت سے مشہور ہیں یا اصل نام کے علاوہ کسی اور چیز سے مشہور ہیں تو ان کے ناموں کو دونوں جگہوں پر ذکر کر دیا ہے، البتہ ترجمہ ایک جگہ ذکر کیا ہے اور دوسری جگہ اس کا حوالہ دے دیا ہے، اس لیے کسی بھی نام کے تلاش کرنے میں کوئی دقت نہیں ہوتی ہے، بلکہ انتہائی سہولت اور سرعت کے ساتھ مطلوبہ نام دستیاب ہوجاتا ہے۔

مشمولات:

خطبہ اور تمہیدی کلمات کے بعد "الکمال" کا تعارف اور اس پر تبصرہ کیا ہے، پھر "تہذیب الکمال" کا ذکر ہے، جس میں اس کی وجہ تالیف، ترتیب، اضافی عمل اور رموز کا ذکر کیا ہے، پھر علم جرح وتعدیل کے بارے میں علماء کے خیالات اور ان کے اقوال کا ذکر، اس کے بعد کتب ستہ کے بارے میں علماء کے اقوال بیان کیے ہیں، پھر اصل کتاب کو سیرت نبوی ﷺ سے شروع کیا ہے، سیرت کے بعد تراجم رجال کا سلسلہ ناموں کی ترتیب پر شروع ہوتا ہے، یہ سلسلہ آخر سے کچھ پہلے ختم ہوتا ہے، پھر کنیت کا ذکر ہے، اس کے بعد چاروں اضافی فصلوں کا ذکر ہے، مردوں کا سلسلہ ختم ہونے کے بعد خواتین راویات کو اسی ترتیب پر ذکر کیا ہے۔

کیفیت تراجم:

ہر راوی کے ترجمہ میں اس کے مکمل نام ونسب اور نسبت کا ذکر کیا ہے، اس کے بعد اس کے جملہ اساتذہ اور شاگردوں کا ذکر ہے، جن کو حروف معجم پر مرتب کر دیا ہے، ان میں راویوں

کے نام کے ساتھ رموز لگا دیئے ہیں جس سے یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ صاحب ترجمہ سے کتب ستہ کے راویوں میں سے کس کس کی روایت ان سے پائی جاتی ہے، اساتذہ اور شاگردوں کے ذکر کے بعد علمائے جرح و تعدیل کے اقوال ذکر کئے ہیں، اس کے بعد کچھ دیگر احوال واخبار و صفات کا حسب موقع ذکر کیا ہے، پھر راوی کی تاریخ وفات کی نشان دہی کی گئی ہے، بہت سے راویوں کے تراجم کے آخر میں اپنی عالی سند کے ذریعہ ایک آدھ حدیث ذکر کی ہے۔

رموز:

ہر راوی کے نام کے اوپر کچھ حروف لکھے ہوئے ہیں، یہ ایک طرح کہ رموز ہیں، جن سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مذکور راوی کی روایت کتب ستہ اور اس کے ملحقات میں سے کس کتاب میں پائی جاتی ہے، ان رموز کی جملہ تعداد (۲۷) ہے، جو مندرجہ ذیل ہے:

(۱) ع - الجماعہ کا مخفف ہے، جس راوی پر یہ اشارہ ہے اس کی روایت کتب ستہ میں پائی جاتی ہے۔ (۲) ۴ - یہ اربعہ کا مخفف ہے، اس سے اشارہ سنن اربعہ کی جانب ہے۔ (۳) خ - صحیح بخاری (۴) خت - صحیح بخاری میں معلق روایت (۵) بخ - الأدب المفرد (۶) عخ - خلق أفعال العباد (۷) ز - جزء القراءة خلف الإمام (۸) ی - جزء رفع الیدین (۹) م - صحیح مسلم (۱۰) مق - مقدمه صحیح مسلم (۱۱) د - سنن أبو داود (۱۲) مد - کتاب المراسیل لأبي داود (۱۳) قد - کتاب الرد علی أهل القدر لأبي داؤد (۱۴) خد - الناسخ والمنسوخ لأبي داؤد (۱۵) صد - فضائل الأنصار لأبي داؤد (۱۶) کد - مسند مالك بن أنس لأبي داؤد (۱۷) ف - کتاب التفرد لأبي داود (۱۸) ل - المسائل لأبي داؤد (۱۹) ت - سنن ترمذی (۲۰) تم - شمائل ترمذی (۲۱) س - سنن نسائی (۲۲) سی - عمل الیوم واللیلة للنسائي (۲۳) عس - مسند علي بن أبي طالب للنسائي (۲۴) کن - مسند مالك بن أنس للنسائي (۲۵) ص - خصائل علی بن أبي طالب للنسائي (۲۶) ق - سنن ابن ماجه (۲۷) فق - کتاب التفسیر۔

مصادر مؤلف:

اس کتاب میں مؤلف نے بے شمار مصادر و مراجع سے استفادہ کیا ہے، عمومی طور سے اس فن میں تصنیف شدہ سابقہ کتابیں آپ کے مصادر رہیں، لیکن خصوصی طور سے چار کتابوں کو بنیاد بنایا ہے، جو مندرجۂ ذیل ہیں:

(۱) الجرح والتعدیل - ابن ابی حاتم (م:۳۲۷) (۲) الکامل في ضعفاء الرجال - ابن عدی (م:۳۶۵) (۳) تاریخ بغداد - خطیب بغدادی (م:۴۶۳) (۴) تاریخ دمشق - ابن عساکر (م: ۵۷۱)۔

کتاب علماء کی نگاہ میں:

علمائے امت نے اس کتاب کے بارے میں اپنے خیالات کا اظہار کیا ہے، جس میں سے چند یہ ہیں:

علامہ صفدی فرماتے ہیں کہ: اس کتاب نے سابقہ کتابوں پر گہن لگا دیا، اسے حاصل کرنے کے لیے لوگوں نے دور دراز کا سفر کیا۔

امام سبکی فرماتے ہے کہ: "صنف تهذيب الكمال المجمع على انه لم يصنف مثله"، یعنی علماء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اس طرح کی کوئی دوسری کتاب تصنیف نہیں کی گئی ہے۔

علامہ مغلطائی فرماتے ہیں کہ: یہ کتاب عظیم فائدہ، کثرت منفعت سے بھرپور ہے، اس فن میں جو اختراعی ترتیب دی ہے اور جو طریقہ اختیار کیا ہے، سابقین میں اس کی نظیر نہیں ملتی، یہ کتاب فقہاء و محدثین کے درمیان فیصل کی حیثیت رکھتی ہے۔ (مقدّمۂ بشار عواد معروف تہذیب الکمال:۱/۲۹، جرح و تعدیل)

مرکز توجہ:

یہی وجہ ہے کہ یہ کتاب اپنی عظمت، قدر و منزلت و افادیت کی وجہ سے مؤلف کے زمانہ ہی میں ہر چہار جانب مشہور ہو چکی تھی اور بعد میں آنے والے محدثین و علماء کی توجہ کا مرکز بنی

رہی، چنانچہ علماء نے اس کی تہذیب و تنقیح کی، تو کچھ نے اس کو مختصر کیا، تو کچھ نے اس کی تکمیل کی، جن لوگوں نے اس کی تہذیب کی ان میں امام ذہبی، حافظ ابن حجر قابل ذکر ہیں، امام ذہبی کی تصنیف کا نام تذہیب التہذیب اور حافظ ابن حجر کی تصنیف کا نام تہذیب التہذیب ہے۔

جن لوگوں نے اس کا اختصار کیا ہے، ان میں امام ذہبی کی کتاب ”الكاشف لمن له رواية في الكتب السنة“ کافی مشہور ہے، ان کے علاوہ رافع سلامی، ابوالعباس اندرشی، ابن بردس بعلبکی نے بھی اس کا اختصار کیا ہے۔

جن حضرات نے دوسری کتابوں کے راویوں کا اضافہ کر کے اس کی تکمیل کی ہے، ان میں حافظ علاء الدین مغلطائی اور ابن ملقن کی ”إكمال تهذيب الكمال“ قابل ذکر ہے، ان کے علاوہ علامہ حسینی، ابن کثیر، امام عراقی اور علامہ سیوطی نے بھی اس پر اکمالات تحریر کیے ہیں۔

یہ کتاب ڈاکٹر بشار عواد معروف کی گراں قدر تحقیق سے ۳۵ جلدوں میں مطبوع ہو کر منظر عام پر آ چکی ہے، جس پر محقق کا ایک نفیس علمی مقدمہ بھی ہے، قابل ذکر بات یہ ہے کہ محقق نے اس میں بہت سے ایسے راویوں کا اضافہ بھی کیا ہے، جو اس کتاب میں موجود راویوں کے ہم نام ہے، یہ اضافہ تمیز کے طور پر حاشیہ میں کیا گیا ہے، سنت نبوی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے تعلق رکھنے والے علماء و طلباء کے لیے یہ گراں قدر علمی سرمایہ عظیم تحفہ اور نعمت بے بہا ہے۔ (تخريج الحديث نشأته ومنهجيته: ص: ۲۳۹-۲۴۱، ہم علم حدیث کیسے پڑھیں: ص: ۳۴۱-۳۴۷)

(۵) تعارف: تقریب التہذیب

تالیف: حافظ ابن حجر عسقلانی (م: ۸۵۲)

تعارف اور وجہ تالیف:

کتب ستہ اور اس کے ملحقات کے راویوں کی معلومات کے لیے یہ ایک مختصر، جامع ترین اور انتہائی مفید کتاب ہے، جو ”بقامت کہتر بقیمت بہتر“ کی مصداق ہے، اس کتاب کو حافظ

ابن حجر نے تہذیب التہذیب کے بعد تصنیف کیا ہے، تہذیب التہذیب جس میں تہذیب الکمال کو مختصر اور مہذب کیا گیا تھا، مختصر ہونے کے باوجود بھی کافی طویل تھی، (جو فی الحال بارہ جلدوں میں مطبوع ہے)، اس لیے کچھ محبین علم نے ان سے یہ درخواست کی کہ اس کتاب کو بھی مختصر کر دیا جائے تو بہتر ہوگا، چنانچہ کچھ پس وپیش کے بعد انہوں نے اس کے اختصار کا بیڑا اٹھایا اور ایسے نرالے ڈھنگ سے کتاب کو مختصر کیا جس کی نظیر نہیں ملتی، معمولی وقت میں چند کلمات کے ذریعہ راوی کے بارے میں ضروری معلومات حاصل ہو جاتی ہے، یہ کتاب اپنے اس قالب میں انتہائی مشہور اور متداول ہوئی، علماء نے اس پر بھر پور اعتماد کیا، جس کو تفصیل وتحقیق کی ضرورت ہوتی ہے، وہی دوسری کتابوں کی مراجعت کرتا ہے، ورنہ اس کو کافی سمجھتا ہے۔

ترتیب:

یہ کتاب ہو بہو اپنی اصل تہذیب التہذیب کی طرح حروف معجم پر مرتب ہے، آخر میں کنیت اور دیگر چار فصلیں اس میں بھی اسی طرح ہیں، البتہ خواتین کے باب میں مبہمات کا اضافہ کیا گیا ہے جو تہذیب التہذیب میں نہیں ہے، ان مبہم خواتین کی ترتیب ان سے روایت کرنے والوں کے نام پر مرتب ہے۔

اہم خوبی:

اس کتاب کی سب سے اہم خوبی یہ ہے کہ اس میں ہر راوی کی شخصیت اور اس کے بارے میں وارد شدہ اقوال کا بغائر مطالعہ کر کے ایک جامع فیصلہ تیار کیا گیا ہے، جس میں جرح و تعدیل کے جو بارہ مرتبے ہیں، ان کو سامنے رکھ کر راوی کے لیے جو مناسب کلمہ ومرتبہ ہوتا تھا، اس پر حکم لگا دیا گیا ہے، مثلاً "ثقة ثبت، ثقة، صدوق، لا باس به، مقبول، ضعيف" وغیرہ۔

راوی کے بارے میں خاص طور سے متضاد اقوال کا یہی جامع خلاصہ وفیصلہ اس کتاب کے مقبول ومتداول ہونے کا سب سے اہم سبب ہے، اس لیے کہ راویوں کے حالات معلوم کرنے کا سب سے اہم مقصد یہی ہے۔

کیفیت:

اس کتاب میں عموماً تراجم ایک یا دو سطر میں مکمل ہو گئے ہیں، جس میں راوی اور اس کے باپ دادا کے نام کے ساتھ ساتھ اس کی مشہور نسبت، کنیت، لقب وغیرہ کا ذکر آ گیا ہے، مشکل اور متشابہ نام کا حروف کے ذریعہ ضبط کر دیا گیا ہے، راویوں کے اساتذہ وتلامذہ کا ذکر نہیں کیا گیا ہے، بلکہ اس کی جگہ ان کو طبقات پر تقسیم کیا گیا ہے اور جو راوی جس طبقہ کا ہے، اس کا ذکر اس کے ترجمہ میں کر دیا گیا ہے، انہیں طبقات کے ذریعہ راوی کی تاریخ وفات کی تعیین بھی کی گئی ہے، ان طبقات کا سمجھنا اس کتاب میں تاریخ وفات کی تعیین کے لیے بہت ضروری ہے، اس کے بغیر تاریخ وفات سمجھنا ممکن نہیں۔

مناسب معلوم ہوتا ہے ان بارہ طبقات کو تقریب التہذیب سے بعینہ نقل کر دیا جائے:

(۱) پہلا طبقہ: صحابۂ کرام باختلاف مراتب۔

(۲) دوسرا طبقہ: کبار تابعین، جن میں مخضرمین بھی شامل ہیں، مثلاً ابن المسیب۔

(۳) تیسرا طبقہ: تابعین کا متوسط طبقہ، جیسے حسن بصری، ابن سیرین۔

(۴) چوتھا طبقہ: تابعین کے متوسط طبقہ سے قریب تر طبقہ، جن کی زیادہ تر روایتیں کبار تابعین سے ہیں، جیسے زہری، قتادہ۔ (یعنی تابعین کے متوسط اور طبقۂ صغری کے درمیان کا طبقہ۔)

(۵) پانچواں طبقہ: تابعین کا طبقۂ صغری، جنہوں نے ایک دو صحابہ کو دیکھا لیکن صحابہ سے سماع ثابت نہیں، جیسے اعمش۔

(۶) چھٹا طبقہ: تابعین کا وہ طبقہ جو طبقۂ خامسہ کا ہم عصر تھا، لیکن کسی صحابی کو نہیں دیکھا، جیسے ابن جریج۔

(۷) ساتواں طبقہ: کبار اتباع تابعین، جیسے امام مالک، سفیان ثوری وغیرہ

(۸) آٹھواں طبقہ: اتباع تابعین کا طبقۂ وسطی، جیسے سفیان بن عیینہ، ابن علیہ۔

(۹) نواں طبقہ: اتباع تابعین کا طبقۂ صغری، جیسے یزید بن ہارون، امام شافعی، ابوداؤد طیالسی۔

(۱۰) دسواں طبقہ: وہ بڑے بڑے اہل علم جنھوں نے تبع تابعین سے روایت کیا ہے، لیکن تابعین سے ملاقات نہیں ہوئی، جیسے امام احمد بن حنبل۔ (یعنی تابع اتباع تابعین کا پہلا طبقہ)

(۱۱) گیارھواں طبقہ: تبع تابعین سے روایت کرنے والا طبقۂ وسطی، جیسے امام بخاری، امام ذہلی۔ (یعنی تابع اتباع تابعین کا دوسرا طبقہ)

(۱۲) بارھواں طبقہ: تبع تابعین سے روایت کرنے والا طبقۂ صغری، جیسے امام ترمذی، ان میں اصحاب کتب ستہ کے وہ مشائخ بھی شامل ہیں جن کی وفات متاخر ہے۔

بذریعہ طبقات وفات کی تعیین:

(۱) اگر راوی پہلے یا دوسرے طبقہ کا ہوگا تو اس کی سن وفات ایک سو ہجری سے پہلے کی ہوگی۔

(۲) اگر تیسرے طبقہ سے لے کر آٹھویں طبقہ کے آخر تک کا ہے تو اس کی سن وفات ایک سو ہجری کے بعد ہوگی۔

(۳) اور اگر نویں طبقہ سے لے کر بارھویں کے آخر تک کا ہے تو اس کی سن وفات دو سو کے بعد ہوگی، اگر کہیں اس کے برخلاف ہے تو اس کی وضاحت کردی گئی ہے۔

مزید وضاحت:

مثال کے طور پر اس کتاب کے سب سے پہلے راوی "احمد بن ابراھیم" ہیں، ان کا ترجمہ کتاب میں اس طرح ہے: "أحمد بن إبراهيم بن خالد الموصلي أبو علی نزيل بغداد، صدوق من العاشرة مات سنة ست وثلاثين، د.فق.

احمد بن ابراہیم بن خالد جو اصلاً موصل کے رہنے والے تھے، لیکن بغداد کو اپنا وطن بنایا، یہ راوی صدوق ہیں، یعنی یہ مراتب تعدیل کے چوتھے درجہ کے راوی ہیں جن کی روایت قابل قبول ہوتی ہے، ان کا تعلق دسویں طبقہ سے ہے، ان کا انتقال سن ۳۶ھ میں ہوا ہے، یعنی چوں کہ یہ دسویں طبقہ کے ہیں، اس لیے ان کی وفات سن دو سو ہجری کے بعد کی ہے، لہذا سن ۳۶ھ پر دو سو کا اضافہ کریں، اس طرح سے ان کی وفات سن ۲۳۶ھ میں ہوئی ہے، د-فق: یعنی یہ

سنن ابوداؤداور ابن ماجہ کی کتاب التفسیر کے راوی ہیں۔

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ راوی کے ترجمہ میں جو تاریخ وفات موجود ہے، اگر وہ راوی پہلے یا دوسرے طبقہ کا ہے تو اس کی تاریخ میں کسی قسم کا اضافہ نہ ہوگا، وہی اس کی تاریخ وفات ہوگی، لیکن اگر تیسرے سے لے کر آٹھویں طبقہ تک کا ہے تو تاریخ وفات میں مذکور عدد پر ایک سو کا اضافہ کر دیا جائے گا اور اگر نویں سے بارہویں طبقہ تک کا ہے تو مذکور عدد پر دو سو کا اضافہ کر دیا جائے گا۔

رموز:

راوی کے ترجمہ میں وہ سارے رموز اسی طرح موجود ہیں جس طرح اس کی اصل تہذیب التہذیب اور اصل الاصل تہذیب الکمال میں موجود ہیں، اگر کسی راوی پر یہ علامت نہیں ہے، تو اس کا مطلب یہ ہے کہ ترجمہ یا تو گذر چکا یا آئندہ آئے گا، عموماً اس طرح کے تراجم کنیت اور اس کے بعد کی فصلوں میں پائے جاتے ہیں۔ انتہی (مقدمۂ تقریب التہذیب، بحوالہ: ہم علم حدیث کیسے پڑھیں: ص:۳۵۱-۳۵۴)

(۶) تعارف: میزان الإعتدال

تالیف: حافظ عبداللہ ذہبی (م:۷۴۸ھ)

اس کتاب میں ان راویوں کا ذکر کیا گیا ہے، جو ضعیف اور متکلم فیہ ہے، اس کتاب میں ان راویوں کے بارے میں تفصیلی معلومات کو حتی الامکان جمع کر دیا گیا ہے، خاص طور سے اقوال جرح و تعدیل کے جمع کرنے کا اہتمام کیا گیا ہے، پھر ان پر نقد اور دوسرے اقوال سے ان کا مقابلہ کیا گیا ہے، راجح اور مرجوح کی وضاحت کر دی گئی ہے، یہ کتاب کتبِ ضعفائے رجال میں اہم کتاب شمار کی جاتی ہے۔

اس کتاب کو ایک مختصر مقدمہ سے شروع کیا گیا ہے، جس میں تاریخ تدوین رجال حدیث، کتاب کی ترتیب و تصنیف، نیز محتویات و منہج کے متعلق وضاحت کی گئی ہے، آخر میں جرح و تعدیل کے کلمات اور ان کے مراتب کا ذکر کرتے ہوئے متقدمین اور متاخرین میں حد

فاصل کی وضاحت کی ہے، اس کتاب میں کذابین، وضاعین، متہمین، ضعفاء اور مجہولین کے ساتھ ساتھ ان ثقات کا بھی ذکر ہے جو بدعتی ہیں اور ایسے ثقات کا بھی ذکر ہیں جن پر کلام کیا گیا، لیکن کلام قادح نہیں ہے، اور جن رواۃ کے بارے میں ائمہ کی طرف سے "محله الصدق" اور "لا بأس به" جیسا حکم لگایا گیا تھا ان کا تذکرہ نہیں کیا ہے۔

اس کتاب کو آٹھ قسموں میں تقسیم کیا گیا ہے:

(۱) پہلی قسم میں مردوں اور عورتوں کے تراجم بترتیب اسماء ذکر کیے گئے ہیں۔(۲) دوسری قسم میں ان رجال کا ذکر کیا ہے جو کنیت سے مشہور ہیں۔(۳) تیسری قسم میں ان افراد کا ذکر ہے جو "ابن فلان" سے مشہور ہیں۔(۴) چوتھی قسم میں ان لوگوں کا ذکر ہے جو نسبت سے مشہور ہیں۔(۵) پانچویں قسم میں ایسے راویوں کا ذکر کیا گیا ہے جو مجہول ہیں۔(۶) چھٹی قسم میں ان راویات (خواتین) کا ذکر کیا گیا ہے جو مجہول ہیں۔(۷) ساتویں قسم میں راویات کا ذکر باعتبار کنیت کیا گیا ہے۔(۸) آٹھویں قسم میں ان خواتین کا ذکر ہے جو "ام فلان" سے معروف ہیں۔

ترتیب:

ابتداء سے انتہاء تک ساری قسمیں نہایت دقت کے ساتھ حروف تہجی پر مرتب ہیں، اس ترتیب میں راویوں کے نام اور ان کے آباء کے نام میں بھی ترتیب کا خیال رکھا گیا ہے، اس وجہ سے اس کتاب سے استفادہ انتہائی آسان ہے، جس راوی کی بھی تلاش ہو پہلے اس کے نام کے حروف کو دیکھیں پھر اس جگہ تلاش کریں جہاں وہ نام ہوسکتا ہے، چند لمحوں میں مطلوبہ ترجمہ مل جائے گا۔

ثقات کے ذکر کا مقصد:

اس کتاب میں ہر اس راوی کا ذکر کیا گیا ہے جس پر کسی بھی قسم کا کلام کیا گیا ہے، یہی وجہ ہے کہ اس میں بہت سے صحیحین کے رجال اور بڑے بڑے اہل علم کا ذکر آ گیا ہے، لیکن ان کے ذکر کرنے کا مقصد ان پر عیب لگانا نہیں تھا، بلکہ ان کا دفاع کرنا اور اپنے اوپر تعقیب اور استدراک سے بچنا تھا، وہ فرماتے ہیں کہ:

”وفيه من تكلم فيه مع ثقته وجلالته بأدنى لين وبأقل تجريح، فلولا أن ابن عدی أو غيره من مؤلفی كتب الجرح، ذكروا ذلك لما ذكرته لثقته ولم أر من الرای أن أحذف اسم أحد خوفا من أن يتعقب علی، لا أنی ذكرته لضعف فيه عندی.“

نیز اس کتاب میں ائمہ متبوعین کا ذکر نہیں کیا گیا ہے اور اگر کسی کا ذکر آ بھی گیا ہے، تو انصاف کے ساتھ ان کا ذکر کیا گیا ہے جو ان کے لیے قابل حرج نہیں۔

اشارات:

کتب ستہ کے جو رجال اس میں مذکور ہیں ان کے لیے مشہور اشارات استعمال کیے گئے ہیں، جس سے اندازہ ہو جاتا ہے کہ مذکور راوی کتب ستہ میں سے کس کتاب کے یا کن کن کتابوں کے راویوں میں سے ہے، وہ رموز یہ ہیں: ”خ، م، د، س، ت، ق“ اگر مذکور راوی کا نام تمام کتابوں میں ہے تو ایسی صورت میں حرف ’ع‘ سے اشارہ کیا گیا ہے اور اگر سنن اربعہ کا ہے تو اس کے لیے ’۴‘ کا استعمال کیا گیا ہے، اور جن راویوں کا ذکر اس میں آ گیا ہے اور حقیقت میں ثقہ ہیں ان کے نام پر کلمۂ ”صح“ لکھ کر ثقاہت کی جانب اشارہ کیا ہے۔

نوعیت تراجم:

تراجم میں راوی کا نام ونسب، شیوخ وتلامذہ اور ائمہ کے اقوال کا ذکر کیا گیا ہے، کہیں کہیں راوی کے عام حالات اخبار واحادیث کا بھی ذکر ہے، تراجم عموماً متوسط ہیں، کہیں کہیں مفصل اور کہیں کہیں مختصر بھی ہیں۔

خاص اصطلاح:

حافظ ذہبی نے ابان بن حاتم کے ترجمہ میں صراحت کی ہے کہ جس راوی کو میں نے ”مجہول“ کہا ہے اور اس کی نسبت کسی امام کی طرف نہیں کی ہے، تو یہ امام ابوحاتم کا قول ہے۔

لیکن شیخ عبدالفتاح نے حاشیۂ الرفع (ص: ۲۲۵ تا ۲۲۸) میں بہت سی ایسی مثالیں ذکر کی ہیں جن میں حافظ ذہبی نے لفظ مجہول کو کسی امام کی طرف منسوب نہیں کیا ہے، قاعدہ کے

مطابق وہ ابوحاتم کا قول ہونا چاہیے، لیکن وہ ابوحاتم کا قول نہیں ہے، بلکہ خود حافظ ذہبی کا اجتہاد ہے، اس لیے باحث کو چاہیے کہ وہ میزان سے کسی راوی کے بارے میں لفظ مجہول نقل کرتے وقت اس کی مکمل تحقیق کر لے، اور اگر یہ کہا ہے کہ "فیه جهالة أو نکرة أو یجهل أو لا یعرف" وغیرہ اور قول کی نسبت کسی کی طرف نہیں کی ہے تو وہ خود امام ذہبی کا فیصلہ ہے، اس طرح اگر "صدوق، ثقة، صالح یالین" وغیرہ کہا ہے تو وہ بھی امام ذہبی کا قول ہے۔ (مقدمۂ میزان الاعتدال، بحوالہ: ہم علم حدیث کیسے پڑھیں: ص: ۳۶۴-۳۶۶)

(۷) تعارف: لسان المیزان

تالیف: حافظ ابن حجر عسقلانی (م: ۸۵۲ھ)

فن ضعفائے رجال میں یہ سب سے اہم کتاب ہے، جس کے بعد کوئی اہم کتاب وجود میں نہیں آئی، اور نہ ہی اس کی ضرورت محسوس کی گئی، یہ کتاب آپ کی ان تصانیف میں سے ہے جس کو آپ نے خود پسند کیا ہے، یہ کتاب امام ذہبی کی تصنیف "میزان الاعتدال" کا تتمہ، اختصار اور تہذیب ہے، اس کتاب میں میزان الاعتدال کے ان راویوں کو حذف کر دیا گیا ہے جو "تہذیب الکمال" میں موجود ہیں، اس لیے کہ میزان اور تہذیب دونوں میں ان کا تذکرہ موجود تھا، اس کتاب میں بہت سے افراد کا اضافہ کیا ہے، جو میزان الاعتدال میں موجود نہیں تھے، وہ اضافے جو اپنی طرف سے کیے ہیں ان پر حرف "ز" کی علامت لگا دی ہے، بہت سے افراد کا اضافہ امام عراقی کی کتاب "ذیل المیزان" سے کیا ہے، ایسے ناموں پر حرف "ذ" کی علامت لگا دی ہے جو ذیل کی طرف اشارہ ہے، میزان الاعتدال کے بعض رجال میں کچھ معلومات کا اضافہ کیا ہے جو امام ذہبی کے کلام کے خاتمہ کے بعد ہے، جس کو کلمہ "انتھی" کے بعد ذکر کیا ہے، میزان میں جو اوہام پائے ان کی تصحیح کی ہے، میزان کے وہ رجال جن کو لسان سے حذف کر دیا گیا تھا، ان کی فہرست آخر کتاب میں "فصل فی تجرید الأسماء" کے عنوان کے

ماتحت ذکر کر دی گئی ہے، ان رجال پر وہ سارے رموز برقرار رکھے گئے ہیں جو رموز کتب ستہ کے لیے تہذیب میں استعمال کیے گئے ہیں، جن ناموں پر "صح" لکھا ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ ان پر بغیر دلیل کے کلام کیا گیا ہے، جو غیر مؤثر ہے اور وہ راوی ثقہ ہے اور کچھ راویوں پر "ھ" کا رمز لگایا گیا ہے، جس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ وہ راوی مختلف فیہ ہے، لیکن ثقاہت غالب ہے۔

ترتیب:

کتاب کی ترتیب و تنظیم بالکل ویسے ہی ہے جس طرح "میزان الاعتدال" کی ہے، یعنی پوری کتاب حروف تہجی پر بڑی دقت کے ساتھ راویوں کے نام اور ان کے آباء واجداد کے نام کی رعایت کرتے ہوئے مرتب کی گئی ہے، ناموں کے اختتام کے بعد کنیت اور پھر مبہمات کا ذکر کیا گیا ہے، پھر ان راویوں کے نام ہیں جو کسی بھی نسبت سے مشہور نہیں، اس کے بعد ان رواۃ کا ذکر ہیں جن کی کسی کی طرف اضافت کی گئی ہے، جیسے ابن فلان، اخوفلان یا خادم فلان وغیرہ، پھر القاب وصفات سے مشہور راویوں کا ذکر ہے، عورتوں کے ناموں کو کتاب میں مردوں کے ساتھ کر دیا ہے، حالاں کہ امام ذہبی نے عورتوں کو الگ فصل میں ذکر کیا تھا، پھر ان رجال کی فہرست ہے جن کو ابتداء میں تہذیب الکمال میں ہونے کی وجہ سے لسان المیز ان سے حذف کر دیا تھا۔

رموز:

(۱) ذ- ذيل الميزان للحافظ العراقي (۲) ز- ان تراجم ورواۃ کے لیے جن کا حافظ صاحب نے استدراک کیا ہے، جو نہ میزان میں تھے اور نہ ذیل میں تھے۔ (۳) ک - مستدرک علی الصحیحین کے رواۃ کی طرف اشارہ کرنے کے لیے۔

نوٹ: حافظ صاحب نے بعض رواۃ پر اس رمز کو لگانا چھوڑ دیا ہے حالانکہ وہ رواۃ مستدرک کے ہیں۔

(۴) حب - صحیح ابن حبان کے رواۃ کے لئے (۵) ص - اصل یعنی میزان الاعتدال کی طرف اشارہ کرنے کے لیے اس رمز کا استعمال کیا ہے، اس لیے کہ اصل میزان الاعتدال

میں باب الکنی والمبہمات کے ماتحت کم روات کا ذکر کیا گیا ہے، حافظ صاحب نے اصل پر کچھ روات کا اضافہ کیا ہے، گویا یہ رمز تمیز کے لیے استعمال کیا گیا ہے۔

(٦) صح - جس راوی پر کچھ کلام ہوتا ہے لیکن توثیق معتبر ہوتی ہے، تو "صح" کا رمز لگاتے ہیں، یہ رمز حافظ صاحب نے ذہبی کی متابعت میں استعمال کیا ہے، اکثر اس کا استعمال آخر کتاب فصل التجرید میں کیا گیا ہے۔ (۷) ھ - اس رمز کا استعمال فصل التجرید میں کیا ہے، اس رمز سے اس بات کی طرف اشارہ کرنا مقصود ہوتا ہے کہ مذکور راوی کے سلسلہ میں ائمہ جرح وتعدیل نے توثیق وتجریح کے اعتبار سے اختلاف کیا ہے۔

مذکورہ بالا کتابیں اس فن میں بنیادی حیثیت رکھتی ہیں، اس لیے قدرے تفصیل سے ان کا ذکر کیا گیا۔ ان مذکورہ بالا کتابوں کے علاوہ اسمائے رجال سے متعلق اور بھی بہت ساری کتابیں تصنیف کی گئی ہیں۔ (مقدمہ لسان بحوالہ: ہم علم حدیث کیسے پڑھیں: ص:۳٦٦-۳٦٧)

(۸) تعارف: موسوعة أطراف الحديث

مؤلف: استاذ ابو ہاجر محمد السعید بن بسیونی زغلول

اس کتاب میں مؤلف نے حدیث، سیرت، فقہ، علل، رجال، موضوعات وغیرہ سے متعلق (۱۵۰) کتابوں کے اطراف کو الف، باء کی ترتیب پر مرتب کر دیا ہے، اور ہر کتاب کے لیے الگ الگ رمز استعمال کیا ہے، جن کا ذکر جلد اول کے شروع میں کر دیا ہے، یہ ایک بہترین موسوعہ ہے جس سے تخریج حدیث کا کام بڑی سرعت وسہولت کے ساتھ ہو جاتا ہے، اس کتاب کے ساتھ ذیل علی الموسوعہ کے نام سے ایک ذیل بھی ملحق ہے، جس میں مزید کتابوں کے اطراف کو لے لیا گیا ہے، اس طرح کل (۲۰۰) کے قریب کتابوں کی احادیث کا بڑا ذخیرہ اس کتاب میں جمع ہو گیا ہے۔ (تخریج الحدیث نشأته ومنهجيته: ص: ۸۴)

مراجع ومصادر

عربی کتب

	القرآن الكريم	رب ذو الجلال والاكرام
۱	صحيح البخاري	عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري الجعفي (ت۲۵٦هـ)
۲	صحيح مسلم	الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري (۲۰٦-۲٦۱هـ)
۳	سنن أبي داود	سليمان بن الأشعث الأزدي السجستاني (۲۰۲-۲۷۵هـ)
۴	سنن الترمذي	محمد بن عيسى، الترمذي، أبو عيسى (ت۲۷۹هـ)
۵	سنن النسائي	أبو عبد الرحمن أحمد الخراساني، النسائي (ت۳۰۳هـ)
٦	سنن ابن ماجه	أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني (ت۲۷۳هـ)
۷	شرح معاني الآثار	أبو جعفر أحمد بن محمد المعروف بالطحاوي (ت۳۲۱هـ)
۸	أصول السرخسي	أبو بكر محمد بن أحمد السرخسي (ت٤۸۳هـ)
۹	السنن الكبرى	أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي (ت٤۵۸هـ)

۱۰	تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي	عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (ت۹۱۱ھـ)
۱۱	تاسيس النظر	قاضي أبوزيد الدبوسى الحنفي (ت۴۳۰ھ)
۱۲	أحكام القرآن	أحمد بن علي أبو بكر الرازي الجصاص الحنفي (ت۳۷۰ھـ)
۱۳	قواعد في علوم الحديث	العلامة ظفر أحمد العثماني التهانوي (۱۳۱۰-۱۳۹۴ھ/۱۸۹۲-۱۹۷۴ء)
۱۴	فتح القدير على الهداية	محمد بن عبد الواحد السيواسي المعروف بابن الهمام (المتوفى سنة ۸۶۱ هـ)
۱۵	الأجوبة الفاضلة للأسئلة العشرة الكاملة	محمد عبد الحي اللكنوي الهندي (۱۲۶۴ھ -۱۳۰۴ھ)
۱۶	تاريخ ابن خلدون	عبد الرحمن بن خلدون (۷۳۲-۸۰۸ھـ)
۱۷	الجواهر المضية فى طبقات الحنفية	محيي الدين أبو محمد عبد القادر القرشي الحنفي (۶۹۶-۷۷۵ھـ)
۱۸	الميزان الكبرى في الفقه الاسلامي	عبد الوهّاب بن أحمد الأنصاري المشهور بالشعراني (۸۹۸ھـ-۹۷۳ھـ)
۱۹	الفهرست	محمد بن إسحاق بن محمد المعروف بابن النديم (ت۴۳۸ھـ)
۲۰	لسان الميزان	أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (ت۸۵۲ھـ)

۲۱	طبقات الفقهاء	إبراهيم بن علي الشيرازي (ت٤٧٦هـ)
۲۲	تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام	شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي (ت٧٤٨هـ)
۲۳	تاريخ بغداد	أبو بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي (ت ٤٦٣هـ)
۲۴	سير أعلام النبلاء	شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي (ت٧٤٨هـ)
۲۵	أخبار القضاة	مُحَمَّدُ بْنُ خَلَفِ بْنِ حَيَّانَ، المُلَقَّب بِ "وَكِيع"(ت٣٠٦هـ)
۲۶	أخبار أبي حنيفة و أصحابه	الحسين بن علي بن محمد، الصَّيْمَري الحنفي (ت ٤٣٦هـ)
۲۷	فضائل أبي حنيفة و أخباره ومناقبه	أبو القاسم عبد الله السعدي المعروف بابن أبي العوام (م:٣٣٥ه)
۲۸	الأعلام	خير الدين بن محمود، الزركلي الدمشقي (ت١٣٩٦هـ)
۲۹	هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين	إسماعيل باشا البغدادي (ت١٣٩٩هـ)
۳۰	معجم المؤلفين	عمر رضا كحالة (١٣٣٢هـ - ١٤٠٨هـ / ١٩٠٥-١٩٨٧م)
۳۱	كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون	مصطفى بن عبد الله، الشهير بحاجي خليفة (المتوفى ١٠٦٧هـ)

۳۲	تاج التراجم	زين الدين أبو العدل قاسم بن قُطلُوبغا الحنفي (ت ۸۷۹هـ)
۳۳	النكت الوفية بما في شرح الألفية	إبراهيم بن عمر البقاعي (ت ۸۸۵هـ)
۳۴	مناقب الإمام أبي حنيفة وصاحبيه	شمس الدين أبو عبد الله محمد الذهبي (ت ۷٤۸هـ)
۳۵	اختصار علوم الحديث	إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري (ت ۷۷٤هـ)
۳۶	البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع	محمد بن علي الشوكاني اليمني (ت ۱۲۵۰هـ)
۳۷	الضوء اللامع لأهل القرن التاسع	شمس الدين محمد بن عبد الرحمن السخاوي (ت ۹۰۲هـ)
۳۸	نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر	أحمد بن علي ابن حجر الشافعي (۸۵۲ﻫ)
۳۹	القول المبتكر على شرح نخبة الفكر	زين الدين قاسم بن قطلوبغا المصري الحنفي (۸۰۲ﻫ- ۸۷۹ﻫ)
۴۰	تقويم الأدلة في أصول الفقه	عبيد الله بن عمر الدبوسي الحنفي (ت ٤۳۰هـ)
۴۱	أصول البزدوي = كنز الوصول إلى معرفة الأصول	علي بن محمد البزدوي الحنفي (٤۰۰ﻫ - ٤۸٤ﻫ)

٤٢	الكافي شرح البزودي	حسام الدين حسين بن علي السِّغْنَاقي (ت ٧١٤هـ)
٤٣	الفصول في الأصول	أحمد بن علي أبو بكر الرازي الجصاص الحنفي (ت ٣٧٠هـ)
٤٤	تقويم الأدلة في أصول الفقه	عبيد الله بن عمر الدبوسي الحنفي (ت ٤٣٠هـ)
٤٥	معايير الحنفية في الاحتجاج بالسنة	الشيخ خالد سيف الله الرحماني
٤٦	شرح نخبة الفكر في مصطلحات أهل الأثر	علي بن (سلطان) محمد، الملا الهروي القاري (ت ١٠١٤هـ)
٤٧	تيسير مصطلح الحديث	محمود الطحان (ت ١٤٤٤هـ)
٤٨	ظفر الأماني بشرح مختصر السيد الشريف الجرجاني	محمد عبد الحي اللكنوي الهندي (١٢٦٤هـ-١٣٠٤هـ)
٤٩	كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي	عبد العزيز بن أحمد البخاري (ت ٧٣٠هـ)
٥٠	التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد	ابو عمر بن عبد البر النمري القرطبي (٣٦٨هـ- ٤٦٣هـ/٩٧٨ء-١٠٧١ء)
٥١	الإحكام في أصول الأحكام	ابو الحسن سيد الدين علي الثعلبي الآمدي (ت ٦٣١هـ)
٥٢	المستصفى	أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (ت ٥٠٥هـ)

٥٣	الإحكام في أصول الأحكام	أبو محمد علي بن أحمد (ت ٤٥٦هـ)
٥٤	توضيح الأفكار لمعاني تنقيح الأنظار	محمد بن إسماعيل الحسني، الكحلاني، المعروف كأسلافه بالأمير (ت ١١٨٢هـ)
٥٥	جامع الأصول في أحاديث الرسول	أبو السعادات المبارك بن محمد (المتوفى: ٦٠٦هـ)
٥٦	تذكرة الحفاظ	شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي (ت ٧٤٨هـ)
٥٧	لسان العرب	محمد بن مكرم الأنصاري الرويفعى الإفريقى (ت ٧١١هـ)
٥٨	شرح الشواهد الشعرية في أمات الكتب النحوية	محمد بن محمد حسن شُرَّاب (ت ١٤٣٤هـ)
٥٩	كتاب العلل الواقع بآخر جامع الترمذي	أبو عيسى محمد بن عيسى الترمذي (ت ٢٧٩هـ)
٦٠	شرح علل الترمذي	عبد الرحمن بن أحمد بن رجب السَلامي، الحنبلي (ت ٧٩٥هـ)
٦١	فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت	محمد بن نظام الدين محمد السهالوي الأنصاري اللكنوي (ت ١٢٤٥هـ)
٦٢	فتح المغيث بشرح الفية الحديث للعراقي	محمد بن عبد الرحمن السخاوي (ت ٩٠٢هـ)
٦٣	الكفاية في علم الرواية	أحمد بن علي الخطيب البغدادي (ت ٤٦٣هـ)

٦٤	معرفة أنواع علوم الحديث	عثمان بن عبد الرحمن، المعروف بابن الصلاح (ت ٦٤٣هـ)
٦٥	الرد على سير الأوزاعي	أبو يوسف يعقوب بن الأنصاري (ت ١٨٢ هـ)
٦٦	كتاب التعريفات	علي بن محمد بن علي الجرجاني (ت٨١٦هـ)
٦٧	موسوعة فتح الملهم	الشيخ شبير أحمد العثماني (١٣٠٥ه - ١٣٦٩ه /١٨٨٩ء- ١٩٤٩ء)
٦٨	اللمع في أصول الفقه	إبراهيم بن علي الشيرازي (ت ٤٧٦هـ)
٦٩	منتخب الحسامي	حسام الدين محمد بن محمد عمر الاخسيكثي (ت ٦٤٤ه)
٧٠	اصول الدين	أبو اليسر محمد بن محمد النسفي، المعروف بأبي اليسر البزدوي (٤٢١— ٤٩٣ هـ/١٠٣٠—١١٠٠م)
٧١	خلاصة الأفكار شرح مختصر المنار	زين الدين قاسم بن قطلوبغا الحنفي (ت ٨٧٩هـ)
٧٢	توضيح المباني و تنقيح المعاني	علي بن (سلطان) محمد، الملا الهروي القاري (ت ١٠١٤هـ)
٧٣	الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة	أحمد بن علي، الشهير بابن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢هـ)
٧٤	الفوائد البهية في تراجم الحنفية	محمد عبد الحي اللكنوي [ت ١٣٠٤هـ]

٧٥	الفصل للوصل المدرج في النقل	أحمد بن علي البغدادي (ت ٤٦٣هـ)
٧٦	توجيه النظر إلى أصول الأثر	طاهر بن صالح السمعوني الجزائري (ت ١٣٣٨هـ)
٧٧	منهج النقد في علوم الحديث	نور الدين عتر الحسني (١٣٥٦- ١٤٤٢ هـ/ ١٩٣٧-٢٠٢٠ء)
٧٨	شرح منار الأنوار في أصول الفقه	محمَّدُ بنُ عزِّ الدِّينِ عبدِ اللطيف، الحنفيُّ، المشهور بـ ابن المَلَك (ت ٨٥٤هـ)
٧٩	التقرير لأصول فخر الاسلام البزدوي	محمد بن محمود البابرتى الحنفي (ت ٧٨٦هـ)
٨٠	التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه	سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني (ت ٧٩٢هـ)
٨١	نهاية الوصول إلى علم الأصول [المعروف (بديع النظام)	مظفر الدين أحمد بن علي بن الساعاتي (ت ٦٩٤هـ)
٨٢	التحقيق في أصول الفقه شرح المنتخب الحسامي	عبد العزيز بن أحمد البخاري (ت ٧٣٠هـ)
٨٣	مسلم الثبوت في اصول الفقه	محب الله عبد الشكور البهاري (ت ١١١٩ه)

٨٤	التحرير في أصول الفقه	محمد بن عبد الواحد السيواسي، المعروف بابن الهمام (المتوفى سنة٨٦١هـ)
٨٥	التقرير والتحبير	محمد بن محمد بن محمد المعروف بابن أمير حاج الحنفي (ت ٨٧٩هـ)
٨٦	امعان النظر شرح شرح نخبة الفكر	محمد اكرم النصر بوري السندي (من علماء القرن الحادي عشر)
٨٧	الرفع والتكميل في الجرح والتعديل	محمد عبد الحي بن محمد الأنصاري اللكنوي (ت ١٣٠٤هـ)
٨٨	نخبة الفكر في مصطلح أَهل الأثر	أحمد بن علي ابن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢هـ)
٨٩	بهجة النظر على شرح نخبة الفكر	ابو الحسن الصغير محمد بن صادق السندي المدني (ت ١١٨٧ه)
٩٠	نصب الراية لأحاديث الهداية	أبو محمد عبد الله بن يوسف الزيلعي (ت ٧٦٢هـ)
٩١	التقييد والإيضاح شرح مقدمة ابن الصلاح	عبد الرحيم بن الحسين العراقي (ت ٨٠٦هـ)
٩٢	التدريب في الفقه الشافعي	عمر بن رسلان البلقيني الشافعي (ت ٨٠٥ه)
٩٣	نهاية الوصول في دراية الأصول	محمد بن عبد الرحيم الأرموي الهندي (٧١٥هـ)

٩٤	تيسير التحرير على كتاب التحرير في أصول الفقه	محمد أمين المعروف بأمير بادشاه الحسيني الحنفي (ت٩٧٢هـ)
٩٥	نور الانوار	الشيخ احمد المعروف بملا جيون الصديقي (ت١١٣٠ه)
٩٦	مبادئ علم الحديث وأصوله	المحدث شبير أحمد العثماني الهندي (١٣٠٥ه-١٣٦٩ه)
٩٧	اصول الجرح والتعديل وعلم الرجال	نور الدين عتر الحسني (١٣٥٦- ١٤٤٢ هـ/ ١٩٣٧-٢٠٢٠م)
٩٨	أصول الكرخي	أبو الحسن عبيد الله بن الحسين الكرخي (٢٦٠ه-٣٤٠هـ)
٩٩	معجم علوم الحديث النبوي	عبد الرحمن بن ابراهيم الخميسي
١٠٠	التبصرة في أصول الفقه	إبراهيم بن علي بن يوسف الفيروزابادي الشيرازي (ت٤٧٦هـ)
١٠١	المدخل في علوم الحديث الشريف	المحقق الناقد محمد عبد المالك

اردو کتابیں

١٠٢	محاضرات علوم الحدیث	مولانا عبد المالک صاحب دامت برکاتہم
١٠٣	مکتوباتِ امام ربانی	مجدد الف ثانی حضرت شیخ احمد سرہندی (٩٧١ھ -١٠٣٤ھ)
١٠٤	فیوض الحرمین	حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی (م:١١٧٦ھ)

۱۰۵	فقہ حنفی اور حدیث	مولانا خالد سیف اللہ رحمانی دامت برکاتہم
۱۰۶	محدثین عظام	مولانا تقی الدین مظاہری ندوی دامت برکاتہم
۱۰۷	فقہاء کے اصول حدیث	پروفیسر ڈاکٹر محمد باقر خان خاکوانی
۱۰۸	امام محمد بن حسن شیبانی اور ان کی فقہی خدمات	ڈاکٹر محمد الدسوقی
۱۰۹	سیرتِ امام محمد بن حسن شیبانی	مولانا فضل الرحمان اعظمی
۱۱۰	حدیث اور فہم حدیث	مولانا عبداللہ معروفی دامت برکاتہم
۱۱۱	امام اعظم اور علم الحدیث	مولانا محمد علی صدیقی کاندھلوی
۱۱۲	علوم الحدیث	مولانا عبیداللہ اسعدی دامت برکاتہم العالیہ
۱۱۳	اجراء اصول حدیث	مولانا عبداللہ لاجپوری دامت برکاتہم العالی
۱۱۴	ہم علم حدیث کیسے پڑھیں؟	مولانا محمد ادریس گونیا، گودھرا
۱۱۵	حدیث کے اصول و مصطلحات منہج حنفی کی روشنی میں	مولانا عبداللہ لاجپوری دامت برکاتہم
۱۱۶	تحفة الدرر شرح نخبة الفكر	مولانا سعید احمد پالنپوری رحمہ اللہ
۱۱۷	تحفۃ القمر شرح نزھۃ النظر	مولانا محمد شاہد قاسمی، مدھوبنی
۱۱۸	آسان منطق	مولانا سعید احمد پالنپوری رحمہ اللہ
۱۱۹	ماہنامہ: بینات	بنوری ٹاؤن، کراچی
۱۲۰	ماہنامہ الشریعہ	گوجرنوالہ

نقشہ برائے اصطلاحاتِ حدیث عندالاحناف

ضمیمہ ۱

بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ

تقسیمِ اول بلحاظِ کیفیتِ اتصال

اتصالِ سند کے ساتھ

- تواتر ہوگا ①
  - قرنِ اول سے ہوگا (متواتر) حکم: علمِ یقینی بدیہی، منکر کافر
  - قرنِ ثانی یا ثالث میں تواتر کو پہنچ گئی (مشہور) عندالاحناف علمِ یقینی نظری (علمِ طمانینت) منکر گمراہ
- تواتر نہ ہوگا — آحاد ②
  - دو سے زائد ہوں (مشہور) عندالمحدثین
  - دو ہوں — عزیز
  - ایک ہو — غریب

راویٔ حدیث

- معروف بالروایہ ہوں گے
  - فقہ واجتہاد میں معروف ہوں گے: ان کی روایت صحیح ہوگی، قیاس کو ترک کیا جائے گا برخلاف امام مالک کے
  - فقہ واجتہاد میں معروف نہ ہوں گے
    - قیاس کے موافق ہوگی — حدیث پر عمل کیا جائے گا (واجب)
    - وہ حدیث ایک قیاس کے موافق ہوگی اور دوسرے قیاس کے خلاف ہوگی — حدیث پر عمل کیا جائے گا (واجب)
    - تمام اقیسہ کے خلاف ہو تو حدیث غیر مقبول ہوگی (فاعتبروا یاأولي الأبصار) کی بنا پر
- معروف بالروایہ نہ ہوں گے ③

① حدیث مشہور عندالاحناف چونکہ عہد صحابہ کے بعد تواتر کو پہنچ چکی ہے؛ لہٰذا اس سے کتاب اللہ کے عموم میں تخصیص اور اطلاق میں تقیید اور اس کے ذریعہ زیادتی کرنا جائز ہے۔

② علم ظن کا فائدہ ہوگا، ہاں محتف بالقرائن ہو تو علم یقینی نظری کا فائدہ دے گی۔

③ حنفیہ کے نزدیک مجہول ومستور بحیثیت اصطلاح ایک ہی ہیں؛ البتہ بحیثیت استعمال دونوں میں فرق ہے: مجہول کا استعمال قرونِ ثلاثہ کے لیے اور مستور کا استعمال بعد والوں کے لیے کرتے ہیں۔

معروف بالروایہ نہ ہوں گے

- ان کی روایت قرنِ ثانی میں ظاہر ہوئی ہو
  - سلف نے روایت کے ساتھ صحت کی گواہی دی ہو
  - سلف نے روایت کے ساتھ صحت کی بابت سکوت کیا ہو
    - (دونوں) مقبول مثل معروف بالروایہ
  - سلف نے رد کیا ہو
    - تمام نے رد کیا ہو (مردود)
    - بعض نے رد کیا ہو اور ثقات روایت کر رہے ہوں
      - موافق قیاس (مقبول)
      - مخالف قیاس (مردود)
- قرنِ ثالث میں ظاہر ہوئی ہو
  - موافق قیاس (مقبول)
  - مخالف قیاس (مردود)
- قرنِ ثالث کے بعد ظاہر ہوئی ہو (مردود)

ملحوظہ: در شرائطِ قبول

- شرائطِ روایت ①
  - متصل ہو
  - معلل نہ ہو (عندالاحناف والمحدثین)
  - شاذ نہ ہو ②
- شرائطِ راوی ③
  - مسلمان ہو
  - عادل ہو
  - عاقل ہو
  - ضابط ہو

ضبطِ حدیث کے لیے چار باتوں کا پایا جانا ضروری ہے:

- سماعِ حدیث: دھیان اور توجہ سے سننا
- فہمِ مراد: مراد کو اچھی طرح سمجھنا
- ضبطِ حدیث: ضبطِ صدر اور ضبطِ کتاب مقدور بھر کوشش کرنا
- ثبات علی الحدیث
  - احکام کی حفاظت
  - مذاکرہ پر مداومت

① حنفیہ نے قبولیت روایت کے لیے ان شرطوں کے علاوہ جو (عندالمحدثین) ہے مزید اور کچھ شرطوں کا اضافہ کیا ہے۔

② امام اعظمؒ ہر ایسی حدیث کو شاذ قرار دیتے ہیں جو اس موضوع پر آئی ہوئی دوسری صحیح حدیثوں اور معانی قرآن کے خلاف ہو۔

③ احناف نے عقل وضبط، عدالت واسلام کے مابین مغایرت کو باقی رکھا ہے، اور ہر ایک کو علاحدہ شرط قرار دیا۔

روایتِ حدیث کی چاروں شرائط کو دیکھتے ہوئے کافر، فاسق، معتوہ اور مغفل کی حدیث غیر مقبول ہوگی۔

نقشہ برائے اصطلاحاتِ حدیث عندالاحناف

ضمیمہ نمبر

تقسیم ثانی باعتبار انقطاع ①

- انقطاع ظاہری (مرسل عام)
  - مرسلِ صحابی (بالاجماع مقبول)
  - مرسلِ تابعی وتبعِ تابعی
  - مرسل من غیرہم
  - اگر عادل ارسالاً روایت کرے مقبول عندالکرخی خلافاً لابن اَبان
    - مسنداً منقول ہوگی — مقبول عندالعامۃ
    - مسنداً منقول نہ ہوگی (اس میں اختلاف ہے)
      - مقبول (احناف، مالکیہ اور احمد فی روایۃ)
      - مشروط
        - مؤید ہوگی (مقبول)
          - شوافع کے نزدیک حدیث مرسل کے مؤید ہونے کی چار صورتیں ہیں:
            - دوسرے طریق سے منقول ہو
            - قیاس صحیح
            - تلقیٔ بالقبول
            - دو ایسے عادل اس کو روایت کریں جن کے اساتذہ مختلف ہوں
        - مؤید نہ ہوگی — غیر مقبول عندالشافعی، مقبول عندالاحناف
      - مردود — اہلِ ظاہر اور محدثین کی ایک جماعت
- انقطاع باطنی
  - راوی میں خلل ہو
    - کافر ہو
    - فاسق ہو
    - صبی ہو
    - معتوہ ہو
    - مغفل ہو
  - مروی میں خلل ہو
    - کتاب اللہ کے معارض ہو
    - سنتِ مشہورہ کے معارض ہو
    - حادثۂ مشہورہ کے معارض ہو
    - صحابہ نے اس حدیث سے اعراض کیا ہو

① حنفیہ کے نزدیک انقطاع سند و متن دونوں کو شامل ہے۔

محدثین کے نزدیک انقطاع اپنی تمام اقسام سمیت ضعیف ومردود کے قبیل سے ہے اور حنفیہ کے نزدیک انقطاع ظاہری صحتِ حدیث کے لیے مانع نہیں بنے گا؛ البتہ انقطاع باطن کی تمام صورتوں میں حدیث مردود ہوگی۔

تقسیم ثالث باعتبار زیادتی صحاح وحسان

ثقہ کی زیادتی

- متن میں ثقہ کی زیادتی
  - چند ثقات یا اوثق کے معارض ہوگی (ترجیحی پہلو اختیار کریں گے)
  - چند ثقات یا اوثق کے معارض نہ ہوگی
    - مجلس ایک ہوگی
      - کمی بیان کرنے والے لوگ
        - اتنے زیادہ ہوں کہ ان سے غفلت متصور نہ ہو (زیادتی غیر مقبول)
        - غفلت متصور ہو (اکثر کے نزدیک زیادتی مقبول)
    - مجلس متعدد ہوگی (ثقہ کی زیادتی مقبول)
    - مجلس کے ایک یا متعدد ہونے کی حالت مجہول ہو۔ (زیادتی کو قبول کرنا اولی ہے)
- سند میں ثقہ کی زیادتی مرفوعاً وموقوفاً، متصلاً ومرسلاً کا اختلاف ہو
  - اسی ثقہ راوی سے ایسا اختلاف ہو
  - ثقہ واوثق کے درمیان اختلاف ہو
  - (دونوں کے لیے:) موقوف ومرسل روایت، مرفوع ومتصل روایت کے لیے مؤید ہوگی۔ (متابع وشاہد)

تقسیمِ رابع باعتبارِ تعارض دو مقبول احادیث میں

- تعارض ہو یعنی دونوں صحت میں برابر ہو
  - تقدم وتاخر ثابت ہوگا
    - مقدم (منسوخ)
    - مؤخر (ناسخ)
  - تقدم وتاخر ثابت نہ ہوگا
    - ترجیح ممکن ہوگی (راجح ومرجوح)
    - ترجیح ممکن نہ ہوگی
      - جمع ممکن ہوگا (مختلف الحدیث)
      - جمع ممکن نہ ہو (متوقف فیہ)
- تعارض نہ ہوگا (محکم)

ملاحظہ: دفعِ تعارض کے مراحل میں کتبِ اصول میں حنفیہ کی یہی ترتیب مشہور ہے یعنی نسخ، ترجیح اور جمع وتطبیق؛ لیکن عملی طور پر پہلے جمع وتطبیق، نسخ پھر ترجیح کی صورت اپنائی جاتی ہے۔

تقسیم خامس تحمل واداء حدیث

انواعِ خبر

- صدق محض ہو — خبر رسول — مقبول
- کذب محض ہو — فرعون کا دعوی ربوبیت — مردود
- صدق وکذب دونوں کا محتمل ہو — خبر فاسق — متوقف فیہ
- کوئی ایک راجح ہو، مثلاً صدق راجح ہو — عادل کی خبر

اس خبر کے تین جوانب ہوتے ہیں

جانبِ سماع

سماع کی دو صورتیں ہیں

- عزیمت والی صورت: حدیث کو بیان کرنا
  - حقیقتاً ہوگا
    - قراءۃ الشیخ ہو — تحدیث
    - قراءۃ علی الشیخ ہو — اخبار
  - حکماً ہوگا
    - حدیث کو لکھ کر بھیج دے (بذریعۂ کتابت)
    - بذریعہ قاصد حدیث پڑھ کر اجازت دینا (رسالہ)
      - مقرون بالاجازۃ — مثل السماع بالاتفاق
      - مجرد عن الاجازۃ — اذن حکمی عند الحنفیہ
- رخصت والی صورت: بغیر حدیث بیان کئے معین کتاب کی اجازت دینا
  - اجازت محضہ
  - اجازت مع المناولہ ①

جانبِ حفظ

- عزیمت والی صورت: مسموع کو سماع کے وقت سے لے کر اداء حدیث تک محفوظ رکھنا
- رخصت والی صورت: مکتوب کو محفوظ رکھنا
  - مکتوب کو دیکھنے سے سماع یاد آجائے تو نقل معتبر ہے (عندالاحناف)
  - مکتوب کو دیکھنے سے سماع یاد نہ آئے تو نقل غیر معتبر عند ابی حنیفہ، معتبر عندالصاحبین والشافعی

جانبِ اداء

- عزیمت والی صورت: بلفظ حدیث کو نقل کرنا
- رخصت والی صورت: روایت بالمعنی کرنا
  - جوازی صورتیں
    - لفظ محکم ہیں روایت بالمعنی عارف باللغت کے لیے جائز
    - لفظ ظاہر محتمل للمعنی الآخر میں صرف فقیہ ومجتہد کے لیے روایت بالمعنی جائز
  - عدم جواز والی صورتیں
    - جوامع الکلم — اکثر کے نزدیک عدم جواز
    - مشکل یا مشترک لفظ
    - مجمل ومتشابہ لفظ
    - عندالکل عدم جواز

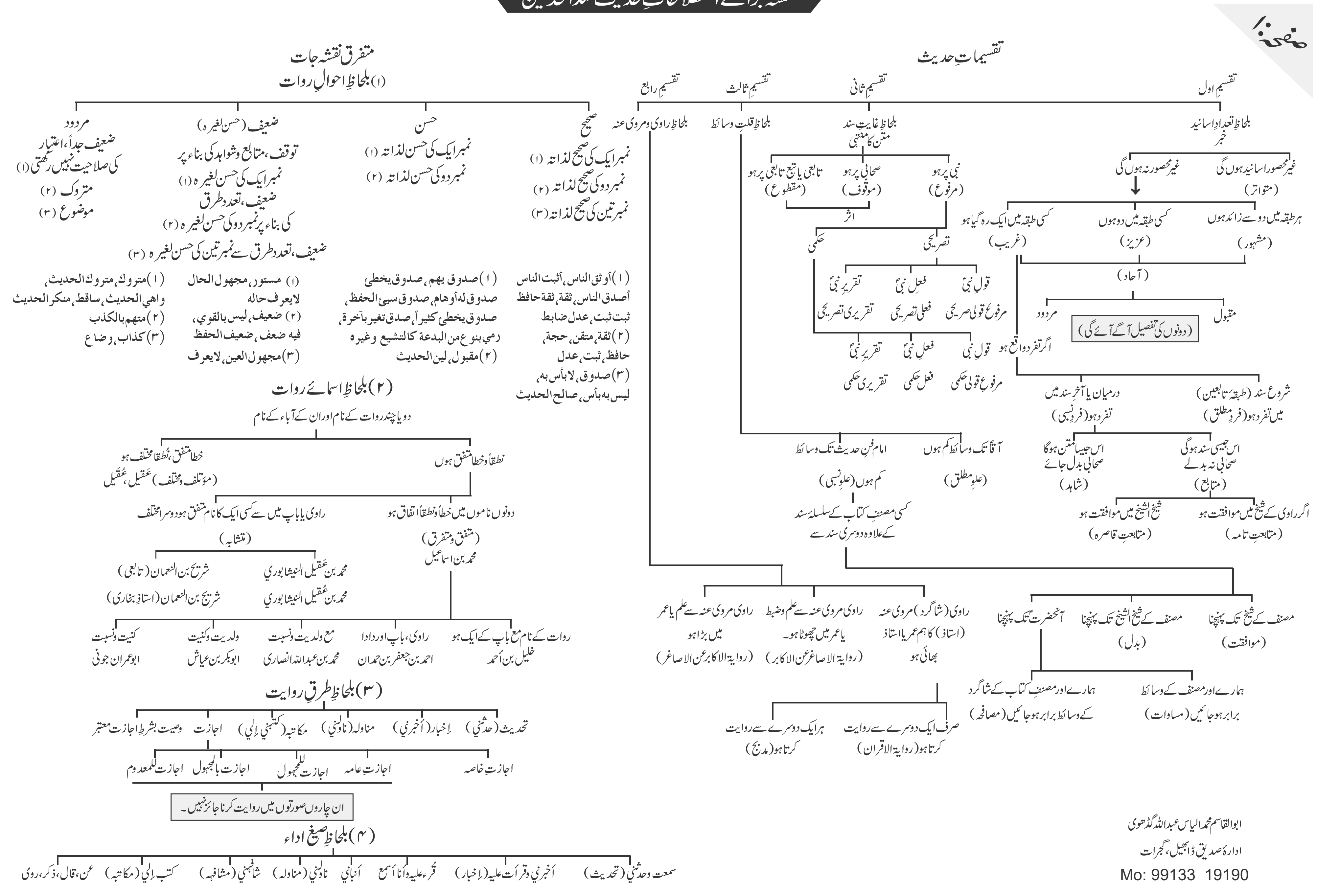
- مقرون بالاجازۃ — مثل السماع بالاتفاق
- مجرد عن الاجازۃ — اذن حکمی عند الحنفیہ

حکم: تحدیثاً بیان نہ کرے بلکہ اخباراً بیان کرے۔

① مجازلہ عالم بما فی الکتاب ہے تو اجازت صحیح ورنہ نہیں۔

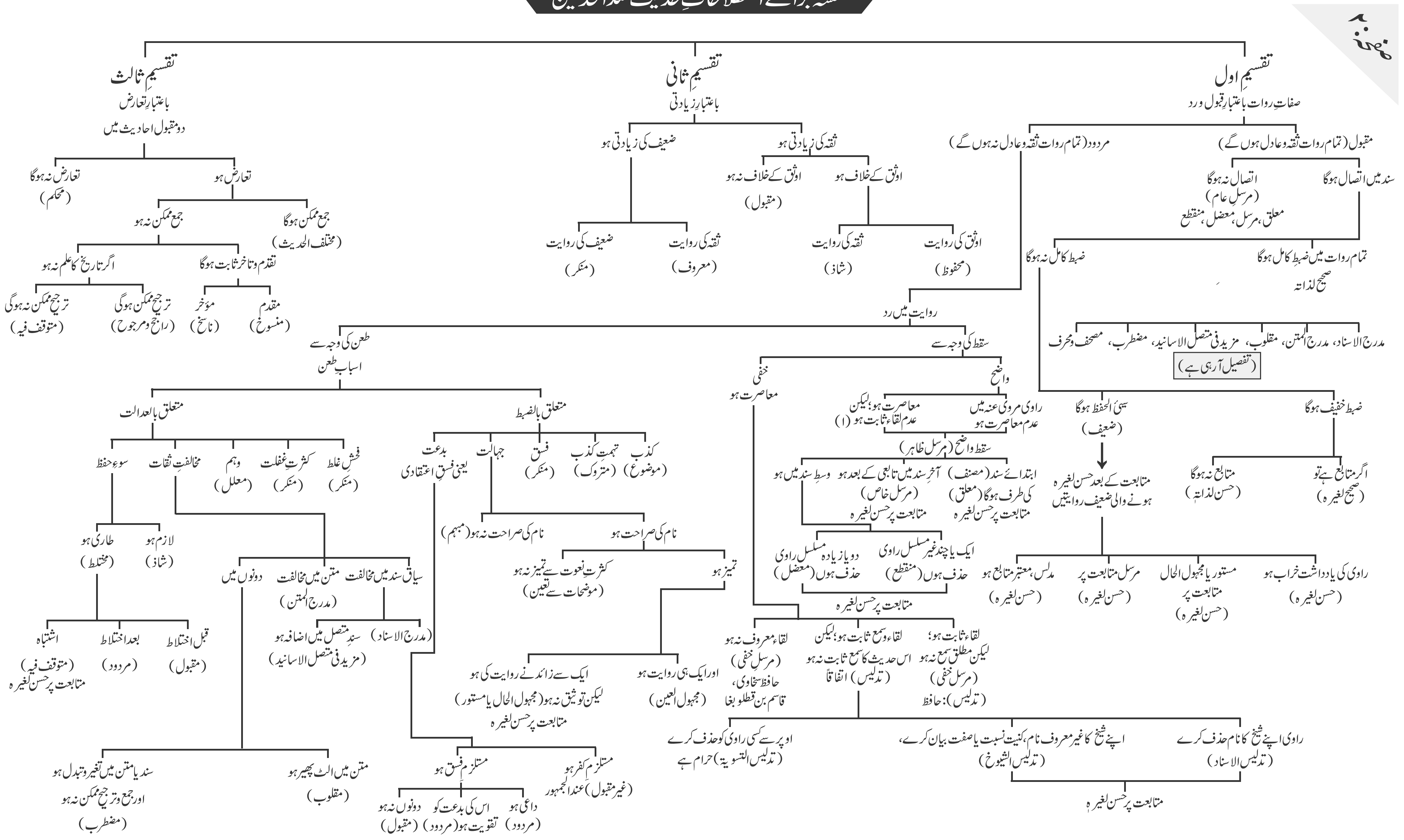
ابوالقاسم محمد الیاس عبداللہ گڈھوی
ادارۂ صدیق ڈابھیل، گجرات
Mo: 99133 19190

نقشہ برائے اصطلاحاتِ حدیث عندالمحدثین



ابوالقاسم محمد الیاس عبداللہ گڈھوی
ادارہ صدیق ڈابھیل، گجرات
Mo: 99133 19190

نقشہ برائے اصطلاحاتِ حدیث عندالمحدثین



ملحوظہ: سند یا متن میں تغیر وتبدل خطأً ہوتو اسے مقلوب یا معلل کہیں گے اور اگر عمداً بغرضِ امتحان ہوتو بشرطِ اصلاح جائز ہے ورنہ تو وہ موضوع کے قبیل سے ہوگی۔

(۱) ملحوظہ: ابن الصلاح، علامہ نووی، علامہ عراقی، علامہ طیبی اور حضرت شاہ صاحب کے نزدیک تدلیس اور مرسل خفی کے درمیان تساوی کی نسبت ہے، اور اس میں تین صورتیں داخل ہیں:

(۱) معاصرت؛ لیکن لقاء نہ ہو (۲) لقاء ہو؛ لیکن مطلق سماع نہ ہو (۳) سمع ہو؛ لیکن اس حدیث کا سمع نہ ہو۔